

في الحضارة الأندلسية

أبحاث مؤتمر: « بين عامي 711 - 1616م

من عرب إلى موريسكيين .. جزء من تاريخ إسبانيا »

قرطبة 26 - 28 سبتمبر 2011

الكتّاب

جوردي أغوادي

ماريا خيسوس بيغيرا

ماريبل فييرو

فرانثيسكو بيدال

ميغيل أنخل مانثانو

كونثبثيون كاستيو

خوسي راميرث دل ريو

ثيليا ديل مورال

تيريسيا غارولو

لويس فيرناندو برنابي

ريكاردو كوردوبا دي لايابي

أليخاندرو جارثيا سانخوان

أغناثيو فيراندو

ماريا أنخيليس غاييغو

خوان بدرو مونفيرير سالا

ألفونسو كارمونا غونثاليث

خوان مارتوس كيسادا

مونيكا ريوس

ماريا دي لاكونثبثيون

كارلوس دي أيالا مارتينيث

خوسيه أنطونيو غونثاليث

أوميرا إيريرو

ترجمة

د. سري عبد اللطيف

د. جمال عبد الرحمن

الكويت

2014



التدقيق الطباعي

محمود إبراهيم البجالي

الصف والتنفيذ

أحمد متولي

أحمد جاسم **علاء محمود**

الإخراج وتصميم الغلاف

محمد العلي



مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

هاتف: ٢٢٤٣٠٥١٤ ٩٦٥ +

فاكس: ٢٢٤٥٥٠٣٩ ٩٦٥ +

E-mail: kw@albabtainprize.org

التصدير

يضمُّ هذا الكتاب اثنين وعشرين بحثًا أعدها نخبة من ألمع الباحثين والأكاديميين المتخصصين في الجامعات الإسبانية المختلفة كجامعة قرطبة ومرسية ومدريد المركزية وجامعة مدريد المستقلة وجامعة برشلونة وسلمنكا وغرناطة وجيان وقادش وغيرها من الجامعات ومراكز البحث الإسبانية؛ حيث نوقشت هذه الأبحاث في المؤتمر الدولي الذي أقامته مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري في الفترة من 26 - 28 سبتمبر 2011 في مدينة قرطبة بمناسبة مرور ثلاثمائة وألف عام على بدايات الوجود العربي في الأندلس وكان عنوان المؤتمر: «711 - 1616م: من العرب إلى الموريسكيين.. حلقة من تاريخ إسبانيا».



ناقشت هذه الأبحاث العوامل والمسوغات التي هيأت للمسلمين دخول الأندلس وإقامة حكم عربي إسلامي فيها طواعيةً حيث انصهر الجميع من مختلف الطوائف والديانات في بوتقة هذا الحكم، كما ناقشت بموضوعية العوامل التي أدت إلى هذا التعايش الخلاق بين الجميع - آنذاك - إذ عاش المسلمون والمسيحيون واليهود وغيرهم بسلام وأمان أثمر نتائج باهرة في الحياة الاجتماعية والعلمية والأدبية والفنية وغيرها، وبينت الأبحاث كذلك الدور الذي قام به المسلمون هناك على مدى ثمانية قرون منذ عام 711 م وحتى تاريخ انتهاء الحكم الإسلامي في عام 1616م.

نتعرف من خلال هذه الأبحاث إلى وجهات نظر مختلفة بالنسبة لبدايات الدخول الإسلامي إلى الأندلس، فبعضها ناقش المسألة من وجهة نظر الذين قالوا إن دخول الإسلام والمسلمين إلى شبه الجزيرة كان غزوًا، وبعضها الآخر ناقش القضية من خلال



مقولة أن دخول الإسلام إلى الأندلس جاء عبر موجات هجرة من المناطق العربية المغاربية ومن خلال اعتناق الإسلام طواعية باعتباره دينًا يشبه الدين الذي كان موجودًا في شبه الجزيرة، وأن وجود الإسلام قد حدث عبر عملية تحول داخلية، ولم يعتمد على السيف أو القهر أو القوة الغاشمة.. لم يُكرِه الإسلام أحدًا على تغيير ديانته، فالمسيحي واليهودي والمسلم عاشوا جنبًا إلى جنب بأمن وسلام، لهم الحقوق ذاتها وعليهم الواجبات نفسها بعيدًا عن التسلط والتمييز العرقي، فعاشوا جميعًا في سلام وعدالة منقطعة النظير أثمرت أدبًا وشعرًا وعِلمًا أصبح ملكًا للإنسانية كلها. فابن زيدون على سبيل المثال؛ يعتز به الإسبانيون كما يعتز به العرب والمسلمون.

وختامًا؛ يسرنا أن نقدم هذا الكتاب مترجمًا للقارئ العربي ليتسنى للجميع قراءته، ونأمل أن يكون مفيدًا وحاثًّا على المزيد من البحث والتقصي من جانب الباحثين العرب لكشف المزيد مما غمض، من خلال دراسات موضوعية مقننة تعتمد الدليل والمعلومة الصحيحة، لا على أفكار أو نظريات مكرورة ودون أساس علمي يدعمها.

وللباحثين المشاركين في أعمال هذه الندوة أزجي جزيل الشكر على ما بذلوه من جهود علمية ستساهم بكلّ تأكيد في إثراء الفكر والنقاش من جديد في موضوع الوجود الإسلامي في الأندلس من خلال حقائق ومعلومات جديدة.

ولا يفوتني أن أعرب في ختام هذا التصدير عن عميق التقدير والشكر لمترجمي الكتاب الدكتور سري عبداللطيف والدكتور جمال عبدالرحمن لترجمتهما الوافية والدقيقة لأبحاث هذا الكتاب..

والحمد لله من قبل ومن بعد،،

عبدالعزيز سعود البابطين

الكويت في 1435/2/18هـ

المـوافق 2013/12/21م

****



تقديم الترجمة

احتفلت مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري بمرور ألف وثلاثمائة عام على فتح الأندلس بإصدار هذا الكتاب الذي نقدم له، والذي شارك في وضعه نخبة من أبرز المتخصصين الإسبان في الدراسات الأندلسية. ربما يتعين علينا أن نتوقف قليلاً عند عنوان الكتاب «منذ عام 711 إلى عام 1616: من عرب إلى موريسكيين»، وهو عنوان يلخص مضمون الكتاب إلى حدٍّ ما، فالكتاب يعترف أن تاريخ الأندلس لا ينتهي عند عام 1492، عام سقوط غرناطة الإسلامية، بل يمتد إلى ما بعد ذلك بنحو قرن وربع القرن من الزمان، ولعل مؤرخونا يضعون تلك الفترة في حساباتهم عند الحديث عن الأندلس.

إن مرور وقت طويل على حدث تاريخي قد يجعلنا نظن أن الموضوع قد «قتل بحثًا» ، وبالتالي لا يجب إضاعة الوقت فيه، لكن أبحاث هذا المؤتمر تدعونا إلى إعادة النظر في هذا الموقف. نلاحظ أن البحث في خزائن المحفوظات الأوروبية لا يتوقف، إذ لا يكاد يخلو مؤتمر من وثيقة جديدة حول موضوع ما. إن العثور على بيانات جديدة من شأنه أن يعيد صياغة التاريخ، وهكذا تصبح «المسلّمات» مجرد احتمالات قابلة للمناقشة.

الدرس الذي يمكن أن يتعلمه الباحثون العرب الشبان هنا هو أن التعاون بينهم مهم لغاية، فقد يعثر الإنسان على معلومة مهمة لزميله وهو يدرس وثيقة تخص موضوعًا مختلفًا.



هناك أمر آخر ربما يسهم في إعادة صياغة التاريخ، وهو إعادة قراءة وثائق قديمة. إن مجرد طرح تساؤلات منطقية قد يؤدى إلى الشك في صحة وثيقة ما. تأمل مثلاً موضوع الخطبة التي نسبت إلى طارق بن زياد والتي يرد فيها «العدو من أمامكم والبحر من ورائكم....إلخ». هناك من نبهنا إلى أن ذلك القائد الفاتح كان حديث عهد بالإسلام وباللغة العربية، وبالتالي فقد أبدى شكوكه في أن يستطيع أن يلقى خطبة على هذا المستوى من الفصاحة. يمكننا أن نسوق أمثلة أخرى، لكننا نكتفي بالجملة التي نسبت إلى أم أبي عبدالله الصغير «ابكِ كالنساء على ملك لم تدافع عنه كالرجال». كانت السلطانة زوجة للملك أبي الحسن، وكانت تدرك الوضع المتردي للمملكة قبل أن يعتلي ابنها عرش المملكة، ثم تابعت بعد ذلك جهود ابنها في إنقاذ ما يمكن إنقاذه، وبالتالي فلا نظن أن تتهمه بالتقاعس عن الدفاع عن غرناطة. ربما كان النموذج الأمثل لإعادة قراءة الوثائق القديمة هو كتاب «القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى» الذي وضعه زميلنا الرحل فرانثيسكو ماركيث بيانويبا، فقد عرض في كتابه عدة وثائق وأعاد قراءتها ووصل إلى نتائج مختلفة عن نتائج من سبقوه.

الملاحظ في هذا الكتاب هو إعادة تقييم الدراسات التأريخية التي قام بها الجيل الأول، وهذا اتجاه محمود، فمؤسس دراسات معينة يبني أبحاثه على المعلومات المتوافرة لديه، ومن المناسب أن يراجع الباحثون النتائج التي توصل إليها جيل الأساتذة، ولا يقدح ذلك في المكانة العلمية للأساتذة. قد يصل جيل الرواد إلى نتيجة ما، ثم تظهر بعد ذلك وثائق لم تكن معروفة، فهل يجب تقديس ما قاله الأولون؟ أم أن علينا أن نشكر لهم جهدهم، ثم نعدّل النتائج التي توصلوا إليها اعتمادًا على المعطيات الجديدة؟

تشير أعمال المؤتمر إلى أن الخلاف بين أميريكو كاسترو (المناصر للثقافة العربية الإسلامية) وسانشيث ألبورنوث (المعارض لها) لا يزال مستمرًا حتى اليوم

بين تلاميذهما. تأمل مثلاً أبحاث ماركيث بيانوبيا الذي رحل عن عالمنا منذ أيام، وسيرافين فانخول وغيرهما. على أننا نود الإشارة إلى أن الجدل لم يبدأ مع كاسترو وألبورنوث، بل قبل ذلك بكثير.

يسلك الباحثون الأوروبيون مسلكًا جديدًا أيضًا حين يشيرون إلى وثائق معاصرة لفتح الأندلس توضح وضع الأقاليم الأوروبية، باعتبار أن إسبانيا جزء من القارة ومتأثرة بما كان يجرى حولها. من الملفت للنظر كذلك أن الأوروبيين يحاولون الربط بين تاريخ الأندلس والأوضاع في بقية العالم الإسلامي -خاصة في شمال إفريقيا في محاولة لفهم سير الأحداث.

تنعكس الاتجاهات الحديثة على دراسة تاريخ الأندلس، فنرى من يهتم بدراسة دور المرأة الأندلسية في مجال العلوم، وهو موضوع طريف دون شك. كان من المعلوم أن المرأة الأندلسية شاركت في الحياة الأدبية (ولادة بنت المستكفي وغيرها من الشاعرات)، أما المشاركة النسائية في مجال العلوم فهو مجال جديد تمامًا على حد علمنا.

نطالع الأبحاث المقدمة فندرك أن ازدهار الأندلس لم يكون محصورًا في عهدها الأموي، بل ازدهرت الآداب والعمارة في عصر ملوك الطوائف، ولعل ذلك يدعونا إلى إعادة تقييم تلك الفترة التاريخية. صحيح أن الانقسام أثر سلبيًّا على الأندلس، لكن تلك الفترة لم تكن شرًّا محضًّا.

اعتاد مؤرخونا الحديث عن سقوط الأندلس عام 1492، أي بسقوط غرناطة الإسلامية في أيدى الملكين الكاثوليكيين فيرناندو وإيسابيل، وفي هذا إجحاف بتاريخ الأندلسيين، فمن المعلوم أن الإسلام استمر في إسبانيا بشكل علني أو سري حتى عام 1614، بعد أن فشلت كل جهود الكنيسة الكاثوليكية في تنصيرهم. لم تحظ الفترة الموريسكية (بين عامي 1502 و 1614) باهتمام كبير في عالمنا العربي

رغم أهميتها القصوى، ونأمل أن تحمل لنا السنوات القادمة بشائر خير على يد جيل جديد من الباحثين يولي هذا الجانب الاهتمام الذي يستحقه.

نضع هذا الكتاب بين يدي القارئ، وكلنا أمل أن يثير فضول الباحث العربي وأن نطالع عما قريب على صفحات المجلات العلمية مناقشات بين باحثين يتبنون مواقف مختلفة. رأينا كيف أن الباحثين الأوروبيين يختلفون فيما بينهم، دون أن يفقد ذلك للود قضية. نرى أن هناك دورًا مهمًّا ينتظر الباحث العربي، فينبغي أن يكون أكثر إيجابية وأن يقدم وجهة نظر أخرى، وهكذا يسهم في تطور الأبحاث الخاصة بالأندلس.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

المترجمان

****





تقديم الناشرين

في حوليات سانت غال التاريخية ذكرت موقعة بلاط الشهداء في عام 723، وذكر وجود المسلمين في عام 725، لكن لم يذكر وصول العرب إلى شبه الجزيرة الأيبيرية في عام 711، وتسبب إغفال هذا التاريخ الأخير في جدل بين المؤرخين الأمريكيين[1] حول الأمور التي تقاس بها أهمية حدث ما، وكيف يمكن تقديم الأحداث الواقعية في سرد روائي. ومنذ أن كتبت حوليات سانت غال المذكورة وهي واحدة من أقدم المذكرات التي تتناول تاريخ العصور الوسطى في أوروبا وحتى يومنا هذا لم يفضل ذكر عام 711م كواحد من أهم الأحداث وأبرزها، وكواحدة من تلك الوقائع التي تستحق الدراسة من وجهات نظر متعددة ولأغراض مختلفة، وهذا التعدد والاختلاف في تفسير الحدث هو المحور الذي تدور حوله الأبحاث التي جمعت في الجزء الأخير من هذا الكتاب الجامع والذى نوصي به كمرجع هام لمَنْ أراد أن يتعرف على مبررات أولئك الذين يتناولون هذا التاريخ للحديث عن الحاضر أكثر من حديثهم عن الماضى.




ومن الواضح أن حوليات سانت غال تركز اهتمامها على الأحداث التي وقعت في فرنسا وهو ما يبرر شيئًا ما إغفالها لدخول المسلمين إلى إسبانيا عام 711، لكن

(1) Hayden White, El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica, Barcelona: Paidós, 1992, trad. J. Vigil (publicado en inglés, The content of the Form. Narrative Discourse and Historian Representation, Baltimore y Londres: The Hopkins University Press, 1989;
والجزء الذي يتعلق بحوليات سانت غال التاريخية قدم في مؤتمر عقد في شيكاغو عام 1979،
p.26 y Marilyn Robinson Waldman, 'The Otherwise Unnoteworthy Year 71': A Reply to Hayden White', Critical Inquiry 7:4 (1981), pp.784-792.

من غير المفهوم، ومن الخطر أيضًا، ألا يُذكر هذا العام عند تاريخ الأحداث التي وقعت فيما وراء جبال البرانس، بداية من «تاريخ المستعربين في عام 754» حيث يُذكر كثيرًا وبطريقة تستدعى الانتباه عام 711 والأعوام التي تليه كبداية للأندلس، هذا الحدث الذي يجب علينا نحن المتخصصين في العلوم العربية أن نعرضه كواحد من أهم الأحداث في تاريخ إسبانيا.

وعندما قمنا منذ عامين بتنظيم مؤتمر «711–1616: من العرب إلى الموريسكيين. حلقة من تاريخ إسبانيا» في قرطبة من 26 حتى 28 سبتمبر عام 2011 كان هدفنا الأساسي هو إلقاء الضوء على المعاني المتعددة التي ارتبطت بتلك الفترة الهامة من الماضي وعدم قصرها على وجهة النظر الرمزية أو الروائية.

أما اختيار قرطبة مقرًا لانعقاد المؤتمر فقد جاء تلبية لرغبتنا في أن نجعل من تلك المدينة التي كانت واحدة من أهم عواصم الأندلس بؤرة ضوء نعرض فيها ما أحرز من تقدم في مجال البحث حول الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الأيبيرية ونحلل المناهج والطرق المختلفة التي سخرت لذلك، ونحث على استمرار الحوار والنقاش حول أبواب جديدة قد فتحت أو قد تفتح على هذا الموضوع.. أو نقول بكلمات أخرى إننا سعينا إلى خلق بيئة أكاديمية يلتقي فيها المتخصصون الإسبانيون لتقييم الدراسات الموجودة ومراجعتها، وليضعوا أيديهم على الأنشطة والتطورات في عالم البحث العلمي الذي ينتمي إليه هؤلاء المتخصصون.

ولأول وهلة تبنّى المنظمون فكرة تحديد معالم هذا الحدث لكي تكون المساهمة فيه قاصرة على إيضاح ما تم التوصل إليه من نتائج في الدراسات المختلفة المتعلقة بالأندلس مع التركيز على تطورها وتقدمها والإمكانيات المتاحة مستقبلاً في هذا المجال.

ولا يسع اللجنة العلمية المنظمة إلا أن تتقدم بالشكر الخالص لكل من تفضل بقبول الدعوة للمشاركة في المؤتمر بإسهاماتهم العلمية ولهذا العدد الغفير من المستمعين الذين حضروا الوقائع العلمية المختلفة للمؤتمر، كما تعبر عن شكرها العميق لمكتبة الأندلس الحية (Fundación Paradigma de Córdoba) التي سخرت منتشآتها بترحاب كبير لاستضافة وقائع المؤتمر، وللمشروع الأوروبى (ARG.ERC KOHEPOCU) الذي أمد المؤتمر بما يلزم من الأجهزة والمواد العلمية.

وأخيرًا تتقدم هيئة طباعة أعمال المؤتمر بخالص الشكر للسيد/ عبدالعزيز سعود البابطين رئيس مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري التي تكفلت عن طريق قسم الدراسات العربية بجامعة قرطبة بتنظيم المؤتمر وطباعة هذا المجلد.

مرة أخرى، نكرر شكرنا للسيد عبدالعزيز سعود البابطين على إدراكه ووعيه وتأييده الدائم وسخائه الكبير في سبيل نشر اللغة العربية والتراث العربي الذي أنتج الثقافة الأندلسية على مدى القرون منذ عام 711م.

النـاشــــرون

****







التاريخ







تمهيد

بقلم جوردي أغوادي - جامعة قادش

في محاضرتها التي تحمل عنوان «التاريخ: الإمارة والخلافة والطوائف» تقدم ماريا خيسوس بيغيرا عرضًا لتاريخ الأندلس منذ بدايته حتى عصر ملوك الطوائف، وتطرح بعض القضايا التي تتطلب بحثًا في المستقبل، وتستعرض ما كتب حتى وقتنا هذا عن تلك الحقبة من تاريخ شبه الجزيرة الأيبيرية مع عرض موجز عن كل عمل.

وتركز المؤلفة على أن الفترة الأولى من الفتح حتى عصر ملوك الطوائف كان الحكم فيها أندلسيًّا، وأما ما بعد الطوائف فقد كان الحكم مغربيًّا وذلك لأن كلاً من المرابطين والموحدين كانت مراكز حكمهم في المغرب، وقد عاد الحكم أندلسيًّا مع دولة بني نصر.



أما عن فتح العرب لشبه الجزيرة فهو تاريخ تكثر فيه الفجوات نظرًا لقلة المصادر التي بين أيدينا سواء العربية منها واللاتينية، وقد أدى ذلك إلى ظهور بعض الآراء المثيرة للجدل والتي تفتقر في غالبية الأحيان إلى التوثيق فيما يتعلق بطبيعة الفتح (حيث يرى البعض أنه لم يكن في الأصل فتحًا) أو بمراحله وتطوره.

وترى ماريا خيسوس بيغيرا (ناقلة عن إدواردو مانثانو مورينو) أنه لا يجب النظر إلى الفتح في المستقبل على أنه حدث ذو شقين مختلفين، أي «انقطاع» مقابل «استمرار»، وإنما يجب أن ينظر إليه باعتباره (بمصطلحات قاطعة) «تحولاً» و «بقاء»، كما يجب أن ينظر بعين الاهتمام والدراسة إلى المعاهدات التي كانت بين السكان الأصليين والفاتحين، وتحذر المؤلفة من اتخاذ البعض مواقف تحزبية أو خاصة عند الحديث عن ماضٍ بعيد بهدف إثبات هوية معينة.

ومن القضايا التي أثارت جدلاً واسعًا خلال العقود الأخيرة قضية الدور الذي لعبته القبائل العربية والبربرية في تعريب شبه الجزيرة وتحويلها إلى الإسلام، وقد

أثيرت قضية التنظيم القَبَلي وثباته وآثاره لأول مرة في العقد السادس من القرن الماضي عندما تحدث عنها بوتيير غيشارد، ونتج عن ذلك جدل واسع لم تنطفئ جذوته حتى يومنا هذا.

لقد بدأت الإمارة المستقلة في الأندلس بوصول عبدالرحمن الأول الذي أسس الخلافة الأموية التي استمر حكمها على مدى 275 عامًا (هي أطول خلافة في تاريخ إسبانيا). لقد استقل الأمويون في الأندلس عن بغداد وثبتوا دعائم ملكهم واستطاعوا في وقت قليل أن ينافسوا الخلافة العباسية في جميع نواحي الحياة، وقد بلغت نزعة الاستقلال أوجها في القرن العاشر عندما طالبوا باسترداد منصب الخليفة.. لكن سرعان ما انحسر مُلك الأمويين وتفككت أواصر خلافتهم بشكل يثير الدهشة ليفسح الطريق بعد ذلك لظهور ملوك الطوائف.

ومن المصادر التي تستحق ذكرًا خاصًّا كتاب المقتبس لابن حيان بما فيه من تاريخ يجعل منه مرجعًا أساسيًّا لتلك الفترة، وتركز الكاتبة على الأحداث التاريخية المتشابكة التي أوردها المؤلف في مخطوطاته الأصلية أو في تحقيقاتها (تمتد تلك التحقيقات ما بين عام 1889 إلى عام 2011)، ونشير هنا إلى أن قائمة التحقيقات والدراسات التي أعدتها المؤلفة ستعود بفائدة كبيرة على منْ يريد الدراسة في هذا المجال.

وتستدعي ماريا خيسوس بيغيرا الانتباه إلى أن التمزق الذي أصاب دولة الأمويين له ما يوازيه في المشرق حيث نتجت ظاهرة مشابهة في نفس الوقت تقريبًا، وهذا موضوع يستحق من وجهة نظرها أن تخصص لها دراسة مقارنة.

أما عصر ملوك الطوائف فمصادره الأساسية لابد أن تتضمن دراسة الكتابات والنقوش ودراسة المسكوكات وعلم الآثار، ومن المنتظر أن نرى قريبًا مجموعات من التخصصات المختلفة تهتم بدراسة تلك الفترة.

كذلك فإن هناك بعض الدراسات التي تنتظر منْ يتصدى لها، وأهمها دراسة وتحقيق المصادر الأندلسية التي لم تحقق حتى الآن وترجمتها إلى لغات أخرى وإجراء تحليل نقدي لها، وكم نتمنى أن نرى قريبًا تعاونًا في هذا المجال بين المتخصصين في العلوم العربية والمتخصصين في دراسات العصور الوسطى وعلماء الآثار.

أما الباحثة ماريبيل فييرو فقد استهلت مداخلتها التي تحمل عنوان «المرابطون والموحدون» بالإشارة إلى إعادة طباعة تلك الدراسات المتخصصة التي قام بها خاثنتو بوش بيلا وأمبروسيو ويثي ميراندا حيث قامت بذلك جامعة غرناطة بعد أن تأخر هذا الأمر قرابة أربعين عامًا.

ولم يظهر خلال تلك المدة من دراسات حول هذا الموضوع سوى عمل واحد ذي أهمية وهو: El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII (انحسار أرض الأندلس. المرابطون والموحدون. من القرن الحادي عشر حتى الثالث عشر)، وهو واحد من تلك الأعمال الجامعة، وقد تم نشره عام 1997 وأشرفت على تنسيقه ماريا خيسوس بيغيرا، ويمثل المجلد الثامن-، من مشروع Historia de España (تاريخ إسبانيا) الذي أسسه منذ سنوات رامون ميننديث بيدال، وأوضحت ماريبيل فييرو أن دعوتها للمشاركة في هذا المجلد كان هو الدافع لاهتمامها بالوضع الديني خلال تلك الفترة التي تتعرض لدراستها دون أن تغفل بطبيعة الحال الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

بعد ذلك عرضت الباحثة عرضًا سريعًا ومختصرًا (محاولة أن تتجنب الإسهاب الممل) المراجع المتعلقة بالمرابطين والموحدين التي ظهرت خلال السنوات الأخيرة، وهي أعمال ساهمت بلاشك في تقدم الدراسات حول تلك الفترة، وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى جانب أساسي وهو تحقيق ودراسة المصادر العربية التي لم تحقق من قبل وكذلك نشر مجموعة من الوثائق الخاصة بالفترتين المشار إليهما، وقد ساهم ذلك في ملء الفراغ الكبير الذي اتسمت به تلك الفترة، ليس في مجال التاريخ فقط بل في مجال الدين والأدب كذلك.. يُضاف إلى هذا كثير من الأبحاث العلمية الحديثة وترجمات للأصول العربية نذكر منها على سبيل المثال ثلاثة أعمال (تذكر بياناتها الكاملة في ملحوظة هامشية) لكل من مارون عواد ومارك غيوفروي ومانويلا مارين (يُضاف إليها بطبيعة الحال عمل ماريبيل فييرو نفسها التي كتبت مقالات كثيرة تم جمعها في مجلد وترجمت إلى الإنجليزية).

وأشارت الباحثة إلى الضرورة الملحة لنشر الأعمال والأبحاث التي يقوم بها المتخصصون الإسبانيون باللغة الإنجليزية حتى تعم الفائدة منها على المستوى الدولي.

لقد كانت المصادر المتعلقة بالمرابطين والموحدين منذ عقود قليلة مكتوبة في معظمها باللغة الإسبانية أو الفرنسية أو العربية، وقليل منها كُتب باللغة الإنجليزية، أما في العصر الحاضر فقد تغير الوضع تغيرًا جذريًّا، وأصبحت الإنجليزية لغة الكتابة ليس فقط لأولئك الباحثين الناطقين بها، بل يلجأ إليها العديد من المتحدثين بالعربية والفرنسية والأوردية.. وأمام طغيان الإنجليزية كلغة عالمية تتبنى ماريبيل فييرو موقفًا وسطًا: فالكتابة بالإسبانية في تلك الموضوعات المتعلقة بشبه الجزيرة الأيبيرية يُعد أمرًا بديهيًا وضروريًّا، لكن من الضروري كذلك أن تُنشر على المستوى الدولي.. والكتابة بالإنجليزية ضرورة بالنسبة لنتائج الأبحاث والدراسات التي يقوم بها المتخصصون الإسبانيون.. وإن لم نفعل ذلك فسوف يقتصر صدى تلك الأبحاث في أحسن الأحوال على إشارة هامشية أو ملحوظة عابرة يكتبها باحث آخر باللغة الإنجليزية.

وما من شك في أن ما رأته ماريبيل فييرو من ضرورة نشر نتائج الأبحاث التي يقوم بها الإسبانيون باللغة الإنجليزية يعد رأيًّا منطقيًّا ومتعقلاً، لكن هناك احتمال كبير على ضوء ما نسمعه كثيرًا في ساحات الجامعة في بلادنا أن يسخط أولئك الذي يدعون إلى «الأسبنة» مهما كان الأمر (وهو صوت أصبح عاليًا جدًّا عند كتابة هذه السطور).

ومن جانب آخر فإن الدراسات المتعلقة بفترة المرابطين والموحدين قد اكتسبت طابع العالمية، فمنذ عدة سنوات كان جل الباحثين من المغاربة والإسبانيين والفرنسيين، لكن في العصر الحاضر انضم إلى هؤلاء باحثون أمريكيون وهولنديون واسرائيليون ويابانيون وألمانيون، وكل هؤلاء ينشرون دراساتهم بالإنجليزية.

تتضمن دراسة ماريبيل فييرو كذلك وصفًا نقديًّا مفصلاً (مع بيانات تتسم بالدقة الشديدة في الملحوظات الهامشية) لآخر الأعمال والمشروعات البحثية حول الفترة المذكورة، وهي بلا شك عون كبير لكل منْ أراد البحث والدراسة عن المرابطين والموحدين.

وتختتم الباحثة بحثها بمراجعة سريعة تركز فيها على المصادر الجديدة التي بحوزتها، وتعبر عن اتجاهها في وضع الأحداث أو المناسبات الخاصة بالمغرب

الإسلامي في مضمون أوسع وأعم، وهو مضمون العالم الإسلامي كله والعالم المسيحي.

وأخيرًا يبدو أن عالم السينما هو الآخر بدأ يهتم بهذه الموضوعات حيث أنتجت مؤخرًا عدة أفلام تتناول الفترتين المذكورتين.

أما دولة بني نصر فقد تناولها فرانثيسكو بيدال في بحث بعنوان «تاريخ الأندلس في عهد بني نصر: إيجاز وتقييم» عالج فيه المؤلف بعض المظاهر العامة لتلك الفترة مع عرض سريع لبعض القضايا التاريخية الرئيسية.. أما عن الانتاج العلمي حول الأندلس في عهد بني نصر فقد أكد أنه لا يذكر ملاحظات هامشية ولا يدرج أعمالاً ولا مؤلفين، ويكفي لذلك الرجوع إلى El Reino nazarí de Granada «مملكة بني نصر الغرناطية» (أشرفت على تنسيقها ماريا خيسوس بيغيرا) التي يتضمنها المجلد الثامن4- من سلسلة «تاريخ إسبانيا» التي أسس لها مينديث بيدال.

بدأ فرانثيسكو بيدال محاضرته بتحليل معنى «مملكة بني نصر الغرناطية» حيث أوضح أن المفهوم المسيحي لكلمة «مملكة» لا ينطبق على الأندلس في عهد بني نصر، ويرى أنه من الأصوب الحديث عن «إمارة» أو «سلطنة»، ذلك لأن الحاكم في دولة بني نصر لم يكن ملكًا بالمفهوم المسيحي الإسباني في العصور الوسطى ولم يكن يقوم بدور الملك، ومن جانب آخر فإن الحديث عن غرناطة يمكن أن يسبب شيئًا من اللَّبس حيث إن بني نصر قد امتد حكمهم إلى مناطق تابعة في العصر الحالي لمقاطعات إشبيلية وقرطبة وجيان ومرسية، أضف إلى ذلك أن العاصمة الأولى لدولة بني نصر كانت أرجونه والثانية كانت مدينة جيان.

ولا تخفي كذلك أهمية الامتداد التاريخي للأندلس في عهد بني نصر: يعتبرها البعض خاتمة سريعة للحكم الإسلامي في شبه الجزيرة متناسين أن فترة حكم بني نصر قد امتدت إلى 260 عامًا، أي أنها لا تقل سوى خمسة عشر عامًا عن حكم الأمويين.

ويركز الباحث أيضًا على أن الأندلس في عهد بني نصر كانت تعتبر في منطقة البحر المتوسط قوة لها اعتبارها، وكانت نقطة الوصل بين أوروبا والمغرب، ومن هنا تجب دراستها من وجهتي نظر مختلفتين: المسيحية والمغربية.

وهناك فكرة شائعة لدى البعض مفادها أن فترة حكم بني نصر كانت بداية الضعف أو الشفق الذي يسبق الغروب في الأندلس، لكن الحقيقة أن منّ يقرأ تاريخها بشيء من التعمق يدرك للوهلة الأولى أن القوة العسكرية في عهد بني نصر كانت تفوق كثيرًا مثيلتها في عهد ملوك الطوائف (يجب ألا ننسى أنها كانت تحظى بتأييد دولة بني مرين واستطاعت أن تحافظ على استقلالها في مواجهة جيرانها الأقوياء)، كما تجدر الإشارة إلى قدرة ومهارة الدبلوماسية النصرية في الحفاظ على التوازن بين قشتالة وأراغون والمغرب.

وما ذكر عن التاريخ يذكر أيضًا عن الأدب: فالإنتاج الأدبي في فترة بني نصر يفوق بلا أدنى شك مثيله في عهد المرابطين، ومثل ذلك يُقال عن المعمار: دور وقصور وحصون نصرية تنافس أفخم المنشآت في عصر المرابطين والموحدين.

أما فيما يتعلق بتاريخ إمارة بني نصر فقد أشار المؤلف إلى مشكلة المصادر وقلتها، فالتاريخ السياسي للنصف الأول من الفترة المذكورة (تمتد على مدى القرن الثالث عشر كله والثلثين الأولين من القرن الرابع عشر) قد وُثق توثيقًا جيدًا بفضل مؤلفات ابن الخطيب، ومع ذلك فلابد من تنوع الأعمال والمصادر حتى نتمكن من التحقق من المعلومات التي أوردها هذا المؤلف.. أما النصف الثاني من فترة بني نصر (الثلث الأخير من القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر بأكمله) فمصادره التاريخية العربية قليلة، وثمة مشكلة أخرى تتركز في التفاوت النمطي: فندرة المصادر التاريخية العربية يضطر الباحثين إلى اللجوء إلى المصادر الأدبية والقانونية وحياة القديسين والنقوش والمسكوكات.

وهذا النقص في المصادر العربية يمكن تعويضه بالمصادر المسيحية وخاصة تلك التي كتبت بالإسبانية وبالوثائق المحفوظة في سجلات أرشيفية، ولكن إذا كانت هذه الأعمال مصدرًا لبعض البيانات القاطعة فلا يجب أن نغفل أن تلك المصادر قد كتبها أشخاص ذوو معرفة قاصرة عن السياسة الداخلية لدولة بني نصر.

لقد تركزت الدراسات الحديثة حول إمارة بني نصر بصفة أساسية على جانبين: (أ) تثبيت وتحديد الخلافة كلها (ب) توضيح الأسباب التي أدت إلى وجود

الإمارة (وبقائها)، ونأمل أن تتركز الدراسات المستقبلية حول الإمارة دون اعتبارها توقفًا للتقدم المسيحي.

ويأتي الدور على الباحث ميغيل أنخيل مانثانو الذي يدور بحثه حول التفاعل بين الأندلس والمغرب، ويحمل عنوان «شبه الجزيرة الأيبيرية وشمال إفريقية خلال السنوات الأولى من العصور الوسطى المتأخرة: علاقات سياسية ومذكرات تاريخية»، ويعرض فيها لبعض القضايا التي تعالجها المصادر الحديثة، وقد اقتصرت محاضرته على العصور الوسطى المتأخرة بسبب ضيق المساحة المخصصة للأبحاث.

وأول ما يركز عليه البحث هو أن أكثر الجوانب التي أوليت أهمية كبيرة وعولجت بشيء من التفصيل هو الصراعات العسكرية بين ضفتي المتوسط، والتي يرجع أكثرها إلى أن كلا الطرفين المسيحي والإسلامي كان يعطي نفسه الحق في استرداد الأرض التي اغتصبها عدوه.

ولأسباب تاريخية جغرافية تدخَّل في الصراع أطراف عدة على رأسها سلطنة فاس وإمارة بني نصر ومملكة قشتالة.. وتدخلت أطراف أخرى لكن بدرجة أقل من سابقيها مثل مملكة أرغون وسلطنة تلمسان وتونس.

لقد أدى تدخل دولة بني مرين في الأندلس ودون أدنى شك إلى إيقاف تقدم قشتالة، وفي أحيان كثيرة كانت مخاوف المسيحيين من هجمات محتملة على مدينة أليكانتي أو بلنسية أو قرطاجنة لها ما يبررها، ومن جانب آخر كان من الصعب تحديد الأراضي التي استطاع بنو مرين السيطرة عليها في شبه الجزيرة إلا في بعض المواقع على المضيق مثل الجزيرة وجبل طارق وطريفه.

وعلى عكس ما حدث في تدخل المرابطين والموحدين في الأندلس نجد أن بني مرين لم يفلحوا قط في السيطرة على الأراضي التي يسيطر عليها بنو نصر، وربما كان ذلك سبب عدم نجاح حملاتهم العسكرية، فالصراعات بين الأندلسيين والمغاربة كانت كثيرة، وكانت العلاقات بين شطري المتوسط غالبًا ما تبنى على عدم الثقة بين الطرفين، وكان بنو نصر دائمًا ما يضعون نصب أعينهم ما فعله المرابطون

مع المعتمد بن عبّاد، وكذلك فإنه اعتبارًا من عام 1358 تدخلت غرناطة كثيرًا في سياسة المغرب، بل وصلت إلى تقسيم أراضيها.

ولم يقتصر الصراع على ساحة المعركة: فقد امتد إلى عالم الفكر كذلك، فقد نشأت في جامعات أوروبا حملة فكرية ضد العقيدة الإسلامية، بينما انتشرت في شمال إفريقية مدارس الفقه المالكي التي تدافع عن صحة العقيدة وتبرر الجهاد ضد المسيحيين، ورغم ذلك فإن تلك الاختلافات لم تمنع من عقد تحالفات صارمة لمقاومة الأعداء الداخليين، ولجأ بنو مرين إلى استخدام مرتزقة مسيحيين في الحراسات الشخصية أو في جمع الضرائب.

ومن الجوانب المهمة في العلاقات بين شبه الجزيرة والمغرب الجانب التجاري، وحول هذا الموضوع يوجد كم هائل من الوثائق، وذهب التبادل التجاري إلى حدود أبعد من تلك الدول المعنية بالصراع المباشر، فقد وصل إلى أراضٍ نائية مثل بيزا وصقلية والبندقية وجنوه ومرسيليا.

****

الإمارة والخلافة والطوائف.. مراجعة تاريخية

بقلم/ ماريا خيسوس بيغيرا
الجامعة المركزية – كومبلوتنس

نبذة تاريخية سياسية

من المناسب أن نبدأ الآن جلساتنا التي نخصصها لتقديم تقييم دراسي عن الأندلس بالتاريخ، وبالتحديد من بداية تاريخ الأندلس، أي من تلك الفترة الأولى التي أطلق عليها فترة «الأمراء التابعين» والتي سبقها مباشرة دون أن تتاح لها تقريبًا فرصة الاستمرار فتح الأندلس، تلك الحملة السريعة التي حدثت منذ ثلاثة عشر قرنًا، والتي يدور حولها هذا المؤتمر وفي نفس الوقت تفتتحه.

والفترات الثلاث التي سأتحدث عنها «الإمارة (التابعة والمستقلة) والخلافة والطوائف (ويفهم ضمنًا أنها الأولى)» قد امتدت من عام 711 حتى احتل المرابطون الأندلس (تدريجيًّا بين عام 1090 وعام 1110 الذي استولوا فيه على سرقسطة)، أي أننا نتحدث عن أربعة قرون دامت خلالها تلك الفترات الثلاث (الإمارة والخلافة والطوائف) نصف المدة التي عاشتها الأندلس.

هذه القرون الأربعة من حكم «الإمارة والخلافة والطوائف» تتسم بخاصية رئيسة أو ترابط نسبي حيث إن الحكم آنذاك كان أندلسيًّا، ومن هنا انطلق نفوذها السياسي الذي فاق مثيله في عهد الأمراء التابعين الذين يتم تنصيبهم من الخارج أو في عهد أمير «مهاجر» (مثل أول أمير أموي أو مثل خليفة حمودي).. أما بعد الطوائف فقد كان الحكم مغربيًّا وهناك تركز النفوذ السياسي للمرابطين

والموحدين (تخلله حكم عارض لطوائف كل منهما)، ثم عاد الحكم للأندلس مرة أخرى عندما حكم الأندلسيين بنو نصر.

وسيكون هذا هو التنسيق المناسب للجانب التاريخي السياسي بيننا نحن الذين سنتناول تاريخ الأندلس حيث سنبين إلى أي مدى وصلت معارفنا بهذا التاريخ وأبعاده السياسية، ويبدو واضحًا من التنظيم الموضوعي للمؤتمر أن جانب «التاريخ» سيركز فقط على ما أشرنا إليه من قبل حول تاريخ النفوذ في العصور الثلاثة وتبعاته المباشرة.

ومن الصعب جدًّا أن أتناول خلال نصف الساعة المخصصة لي كل ما كنت أود أن أعرضه حول الدراسات المتعلقة بتاريخ الحكم في الأندلس وتطوره خلال القرون الأربعة الأولى من تاريخ الأندلس، لكني سأحاول بشيء من التركيز مع اعترافي وتقديري لأولئك الذين يملكون هذه الموهبة مثل جيان ماري بيسيث الذي استطاع عام 2000 أن يتناول في محاضرة هائلة من إحدى عشرة صفحة «كل ما يُعلم عن البيت القروي في العصر الوسيط في منطقة البحر المتوسط وكل ما يجب معرفته[1]، هكذا كان عنوان المحاضرة، وياله من تحدٍ كبير!!

وقد أسعدني الحظ في عام 1998 عندما دعاني منظمو» الأسبوع الخامس والعشرين لدراسات العصور الوسطى (إيستيلا ليثارا)، والذي خُصص في تلك المرة لموضوع «تاريخ العصور الوسطى في إسبانيا. تقييم الدراسات التاريخية (1968-1998)، وكلفت من قبل المنظمين بتقديم «النتائج الأخيرة للأبحاث التي أجريت حول موضوع «الأندلس: من الأمويين إلى الموحدين»[2] لمؤتمر «تاريخ العصر الوسيط في إسبانيا. تقييم الدراسات التاريخية (1968 1998)، لكن في تلك المرة

(1)-Castrum 6, A. Bazzana y E. Hubert (eds.), Roma-Madrid, 2000, pp. 1-11.

(2)M.J. Viguera Molins, ´Al-Andalus: de Omeyas a Almohades´, en La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998). XXV Semana de Estudios Medievales (Estella Lizarra, 1998), Pamplona, 1999, pp. 51-147.

كان الموضوع من ناحية المضمون عامًا: من القرن الثامن إلى الثالث عشر، ولم يقتصر على القضايا السياسية، أما هذه المرة بصفة خاصة أجدني مضطرة إلى تناول الدراسات التي نعرفها حول تاريخ الحكم خلال القرون الأربعة التي شملت الإمارة والخلافة والطوائف.

وقبل أن أدخل في الموضوع سأقرأ عليكم فقرة هامة من إعلان الكتاب الجامع المعنون (Regards sur al-Andalus ¨VIIIe XVe Siècle) والذي نشره فرانسوا جيل عام 2006 [١] حيث تقول: «بعد نهاية القرن العشرين الذي شهد نشر دراسات مشاهير المؤرخين أخذت الأعمال التي تدور حول مملكة الأندلس طريقًا جديدًا، واعتمد الباحثون أساسًا على نتائج الاكتشافات الأثرية أو على نشر مصادر جديدة أو على هدم ما نشر من قبل وإعادة طرحه بتفسير جديد».

والمقالات التي جمعت في هذا الكتاب تشكل في مجموعها نموذجًا لذلك: «نظرات نحو الأندلس»، وأحرزت تقدمًا في المجالات التي ذكرت في الفقرة السابقة: الإفادة من المصادر الأثرية ونشر مصادر جديدة، وإعادة طرح صارمة وتحليل دقيق لما طرح من قبل.. وهي بذلك تتفق تمامًا مع تقييم فرانسوا جيل، وسنسير على منواله في تحليلنا عندما تتفحص تاريخنا على وجه الإجمال فترة فترة.

١ - الفتح والإمارة التابعة

إن المصادر العربية التي تناولت موضوع الفتح تم دراستها، بعضها دراسة جيدة وبعضها دراسة رديئة، وكذلك الحال بالنسبة لترجمتها، فبعضها ترجمته جيدة وبعضها ترجمته سيئة، وقد قمت حديثًا بعمل إحصاء لها[٢]، مع أخذ أنواع

(1)F. Géal (ed.), Regards sur Al-Andalus (VIIIe-XVe siècle), Madrid, 2006:

الفقرة المذكورة كُتبت في الصفحة المقابلة لصفحة عنوان الكتاب.

(2)M.J. Viguera Molins, ‹La conquista según las fuentes textuales árabes›, Zona Arqueológica 15 (2011), pp.122-131 (monográfico: 711, Arqueología e Historia entre dos mundos).

فيها (في التاريخ والجغرافيا والقانون والأنساب والسير والقصص الأدبية)، مع التركيز على الوضع التاريخي لتأليفها وذكر مواصفاتها فيما يتعلق بمحتواها الذي كتب حسب مجريات الأحداث الأولى، وينعكس من خلاله أثر الهوية والإنجازات الشخصية وتبرير الأحداث.

وما نعلمه من الأعمال التي تناولت فتح الأندلس بطريقة أو أخرى يصل إلى أربعين عملاً عربيًّا إسلاميًّا لمؤلفين من المشرق والمغرب والأندلس، وهي مختلفة الأنواع والتاريخ والظروف والقيمة والأهمية، وجل هذه الأعمال قد تم الإفادة منها ودراستها كمصادر تاريخية، ولكنها لم تُدرس كمجموعة واحدة، ولم يؤخذ منها مختارات في أي من جوانبها (ليس فقط التاريخية) حول الفتح[١] إلا في حالات قليلة، ولم تخضع لأي دراسة مقارنة لتحديد العلاقة بينها أو تأثر بعضها ببعض على الرغم من أنها تمثل التراث الذي بين أيدينا حول تلك «الذكرى» التاريخية التي تمثل حقيقة أو بلاغة المحور الأساسي الذي تتناوله تلك الأعمال، لكن هذا التناول يتم في معظم الأحيان بطريقة احتمالية غير مؤكدة نظرًا لندرة الشرح والتفسير لما تحويه أو تنقله، كما أنها تحتاج إلى توضيح لما تتناقله من أخبار، ومن المناقشات الهامة حول ما نقل في النصوص المتعلقة بالفتح تلك التي دارت حول «تاريخ افتتاح الأندلس» لابن القوطية في مقالتي: قراءة في ابن القوطية: حول افتتاح الأندلس[٢].

تلك الأعمال الأربعون التي صدرت بالعربية حول بعض حلقات الفتح غير كافية نظرًا لطبيعتها لكى تتناول «دخول» الأندلس، ذلك لأن بها فجوات في المعلومات التي تقدمها ولأن كثيرًا مما تنقله يقود إلى الشك في صحة بياناتها

---

(1) **S. Gaspariño García, Historia de Al-Andalus según las crónicas medievales. 710-718, Lorca, 2007; y W. Segura, Incio de la invasión árabe de España. Fuentes documentales, Tarifa, 2010.**

من المختارات الهامة تلك التي قام بها

(2)**En Del Nilo al Ebro (II), Alcalá de Henares.** (يتم الآن طباعة الأعمال)

ونقلها وأهميتها.. لذلك يتحتم تحليل تلك الأعمال ومحتواها، وأصبح من الأجدى «بدلاً من أن نلوي عنق المصدر لكي يبدي أسرارًا لا يحتملها أن نتأمل في معالجة الأخبار التي تعطيها لنا النصوص التي تتحدث عن الفتح» كما ذكر ذلك لويس مولينا في دراسته «قصة من قصص فتح الأندلس»[١] عندما أجرى تحليلاً تفسيريًّا على قدر عظيم من الأهمية، وكما فعل ادواردو مانثانو مورينو في مقاله «المصادر العربية حول فتح الأندلس: تفسير جديد»[٢] وكذلك كريستين مازولي غينتارد في مقاله «الامتداد الإسلامي في شبه الجزيرة الأيبيرية: بيانات الحميري»[٣]، وكل ذلك يمثل أدوات جديدة للاستفادة من مجموع التراث العربي حول الفتح والذي يشمل بطبيعة الحال فترة الإمارة التابعة.

ومن الواضح أننا لا يجب أن نقتصر على المصادر العربية فقط: فمن تلك «المصادر غير الإسلامية حول فتح إسبانيا عن طريق الامبراطورية العربية الإسلامية» لاغنى لنا عن الدراسة الجديدة التي قام بها لويس أغوستين غارثيا مورينو وتحمل العنوان المشار إليه[٤]، ونذكر كذلك بالتحقيق الحديث الذي قام به خوسي إدواردو لوبيث بيرايرا لذلك العمل المحوري «التاريخ المسيحي لعام 754»[٥] وعنوانها «Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica Mozárabe del 754»، وأيضًا نذكر بالترجمة الجديدة للتاريخ المسيحي التي قام بها ماركو أنطونيو كورونيل راموس والتي قدمها بهدف النشر[٦].

---

(1)Al-Qantara 19 (1998), pp. 39-65, cita en p.39.

(2)Hispania 202 (1999), pp. 389-432.

(3)En Del Nilo al Ebro, Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica, ed. Por L. García Moreno y M.J. Viguera, Alcalá de Henares, 2009, pp. 245-266.

(4)‹Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España por el imperio árabe-islámico›, en Del Nilo al Ebro, pp. 181-207.

(5) مدينة ليون 2009

(6)Crónica mozárabe, trad. M.A. Coronel Ramos; estudio introductororio Serafín Fanjul, Valencia, 2011: la cita sobre los fines de la traducción, en p. 48.



بيد أن أكبر وأهم موجز هو ذلك الذي وضعه إيفاريست ليفي بروفنسال في كتابه «تاريخ إسبانيا الإسلامية[١]، والذي يجب أن يُرجع إليه في طبعته الثانية عام 1955 والتي خضعت للمراجعة والتوسيع، على الرغم من أن النسخة الإسبانية التي أدرجت في موسوعة «تاريخ إسبانيا» لميننديث بيدال قد بنيت على الطبعة الأولى عام 1944، وذلك يعني أن منّ أراد التفاصيل الدقيقة فمن الأنسب أن يقارنها بالنص الفرنسي للطبعة الثانية.. وقد ظهرت عدة دراسات موجزة عن الفتح بالعربية والإنجليزية والإسبانية ونذكر من بينها عمل دانون طه[٢] أو عمل كولينز[٣] أو عمل شالميتا[٤] حيث قدموا مادة جيدة للمعرفة حول هذا الموضوع، لكنها تفتقر إلى بعض الإضافات الأثرية كما هو الحال في بعض الدراسات الأخرى التي تتسم بأنها غير كاملة، وقد كان الاحتفال بذكرى 711 في عام 2011 بانعقاد العديد من المؤتمرات وطبع الكثير من المنشورات فرصة لزيادة المعرفة حول هذا «القرن الغامض» الذي هو القرن الثامن، ونذكر من بين الأعمال: «فتح الأندلس والتحاق الغرب بدار الاسلام: موسى ابن نصير وطارق بن زياد» لمؤلفه أحمد الطاهري وكتاب فيليب مائيو «حول الفتح العربي لإسبانيا. مغالطات وأخطاء وأكاذيب».

وقد عرض خواكين بالبي بعض المقترحات الجدلية بدءًا من مقاله الذي كتبه عام 1967 حول «بعض إشكاليات الغزو الإسلامي لإسبانيا[٥] (ونركز هنا على أهمية التفاصيل التي أضافها كلاوديو سانشيث ألبورنوث)[٦] حتى استدراكاته التي عنونها: «أفكار جديدة حول الفتح العربي لإسبانيا. أماكن وأسماء»[٧]، ولكني

---

3 (1) vols., 1ª edición, 1944; nueva edición, Leiden-Paris, 1950-53; espec. Vol. 1: ‹La conquête et 1›émirat hispano umaiyade (710-912)›. (حول طبعة 1944) ترجمة إميليو غارثيا غوميث **Historia de la España musulmana (711-1031), Historia de España Menéndez Pidal, IV, Madrid, 1950 (6ª ed., 1990).**

(2)A.D. Taha, The Muslim conquest and settlement of North Africa and Spain, Londres, 1989.

(3)R. Collins, The Arab conquest of Spain, Oxford, 1989.

(4)P. Chalmeta, Invasión e islamización, Madrid, 1994 y Jaén, 2003.

(5)Anuario de Estudios Medievales 4 (1967), pp. 361-367

(6)Orígenes de la nación española. El Reino de Asturias, Oviedo, 1972, 1, pp. 487-499.

(7)J. Vallvé, Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España.

كلمة ألقاها في حفل الاستقبال في الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد عام 1989.

للأسف أختلف معه حول بعض القضايا ومنها مكان نـزول المسلمين في شبه الجزيرة (حيث نقله بالبي إلى قرطاجنة، وهذا يعني تقوية دور العرب بهدف تقليل أهمية دور البربر.

وفي السنوات الأخيرة بدأت الأبحاث حول الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة تصب اهتمامها بالإضافة إلى ترتيب مراحله وتحديد مساره بخطوط عريضة معروفة على القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تتم مناقشتها على أساس «الانقطاع» و «الاستئناف»، وغالبًا ما تخرج المناقشات دون نتيجة حيث إن هذين المصطلحين قد حدثا تبعًا للظروف والمكان، وفي هذا الصدد أميل إلى ما ذهب إليه إدواردو مانثانو مورينو عندما استخدم مصطلحين أكثر مرونة هما «تحول» و«بقاء»[(١)].

ومن القضايا التي تتقدم الأبحاث فيها تلك المتعلقة بالجانب العسكري وجانب المعاهدات وما يستتبعها من تطورات ونتائج مع محاولة لفهم أسباب الاهتمام الذي توليه بعض الدراسات للعمليات الحربية والفتوحات باستخدام السلاح.. وقد اهتم بعض الباحثين في السنوات الأخيرة بالمعاهدات والتعاون المشترك بين السكان الأصليين والوافدين، وقد عالج مانثانو مورينو هذا الموضوع ببصيرة مستنيرة مبينًا «قوة المعاهدات» في كتابه الرائع المنشور في 2006 حول Conquistadores، emires y califas. Los omeyas y la formación de al Andalus (الفاتحون والأمراء والخلفاء. الأمويون وإنشاء الأندلس)[(٢)].

وعلى الرغم من جلاء الأمر ووضوحه فمازالت تظهر حتى يومنا هذا بعض الآراء التي تنفي فتح المسلمين لشبه الجزيرة الأيبيرية وسيطرتهم عليها، متبعين نفس الآراء التي ظلّ يهذي بها إغناثيو أولاغوي في كتابه Les arabes n’ont jamais

(1)‹La conquista del 711: Transformaciones y Pervivencias›, en Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media, Mérida, 2000, pp.102-112.

(2)Barcelona, 2006.

envahi l'Espagne. (العرب لم يفتحوا إسبانيا مطلقًا) وهو عنوان شائك تم إخفاؤه في الترجمة الإسبانية حيث تُرجم إلى: La revolución islámica en Occidente (الثورة الإسلامية في الغرب)[1]، وكان لهذه النظرية تابعون يتبنى بعضهم وجهات نظر إسلامية أو أندلسية، وهؤلاء مازالوا يحاولون محو أي علاقة بين «فتح» و «العالم الإسباني»، ونود أن نشير في هذا الصدد إلى أن البحث عن الهوية التاريخية في الأبحاث العلمية يُعد أمرًا مثيرًا للجدل، والأندلس تمثل عنصرًا محوريًّا في هذه القضية، و «التاريخ الرسمي» لها لا يعرف بهذا الشكل، وإنما هو سلسلة امتدت على مدى قرون طويلة من الإعمار والاستراتيجيات، هذا التاريخ الذي يمكن للفيلسوف أن يضيف إليه اعتباراته وللمؤرخ أن يخوض فيه دون أن يسلم نفسه لهويته.

وفي مواجهة هذه التفسيرات كلها تبقى الحقيقة الواضحة المؤكدة المتمثلة في رغبة المسلمين من بدايات سنوات الفتح في إنشاء مقر للحكم، وهذا المقر استطاع -على الرغم من تبعيته للخلافة في دمشق أن ينشئ لنفسه وبنفسه عملة للرواتب والجزية كما تدل على ذلك دون مجال للشك المسكوكات الأندلسية الأولى التي عرفت ودرست في هذه الأيام[2].. وثمة دليل آخر على نية الفاتحين في الإعمار نجده في تلك الأختام الرصاصية التي تحوي نقوشًا عربية يعود بعضها



---

(1) **París, 1969; trad., Barcelona, 1974** أعيد نشره عام 2005 بمقدمة كتبها ب. بينثينث، وكلا الطبعتين تعطي بعض التفاصيل الدقيقة حول الوضع التاريخي وأيضًا حول الانتقادات التي وجهت لتلك النظرية من قبل ب. غيشارد في مقاله «نعم. لقد فتح العرب إسبانيا، النسيج الاجتماعي في إسبانيا الإسلامية»

Annales E.S.C. (nov. Dic.,1974), trad. En sus Estudios sobre Historia Medieval, Valencia 1987, pp. 27-71. Maribel Fierro, 'Al-Andalus en el pensamiento fascista española. La revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe', en Al-Andalusí/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI, estudios reunidos y presentados por Manuela Marín, Madrid, 2009, pp. 325-349.

(2) من المراجعات والتحليلات الهامة انظر:

Alberto Canto, ‹Las monedas y la conquista›, Zona Arqueológica 15 (2011), pp. 135-143 (monográfico: 711, Arqueología e Historia entre dos mundos).

إلى النصف الأول من القرن الثامن الميلادي، والتي كانت تستخدم في إغلاق أكياس الرواتب العسكرية والتي احتفظ بعشرات منها وقام بدراستها توفيق إبراهيم في مقاله «وثائق جديدة حول الفتح الأموى للأندلس. الأختام الرصاصية»(١).. ومنذ عام 98 من الهجرة الموافق لعام 716-717 من الميلاد يظهر اسم جديد يحمل كيانًا سياسيًّا جديدًا هو اسم الأندلس الذي يظل اشتقاقه مثارًا للجدل حتى اليوم، وبعض هذه العملات تحمل نجمة يرى البعض أنها ترمز إلى «إيسبريا»(٢).

وإذا كان هذا الكيان العربي الإسلامي الذي نتج عن الفتح واضحًا ومؤكدًا فإن من القضايا التي تحتاج إلى المناقشة قضية الكيان القبلي للعرب والبربر الذين وصلوا إلى الأندلس، فقد كان هذا الكيان قويًّا لدرجة يصعب معها تعميم عمليات التعريب والأسلمة للسكان الأصليين لدرجة أن الأندلس أصبحت في وقت قليل مجتمعًا إسلاميًا، وقد عالج هذا الموضوع جيدًا بيير غيشارد في كتابه: Al–Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente (الأندلس. النسيج الانثربولوجى لمجتمع إسلامى في الغرب)(٣).

ويفسر الوضع المتردي لمجتمع القوط كيف أن السكان الأصليين هم الذين تشبهوا بالملامح العربية الإسلامية، وقد قام بعض المؤرخين وعلماء الآثار بدراسة هذا الوضع بمفهوم يمتد إلى النفوذ البيزنطي وشمال إفريقيا، ويتضح هذا على سبيل المثال في أعمال لويس غارثيا مورينو مثل «Ceuta y el Estrecho de Gibraltar durante la Antigüedad Tardía (siglos V–VIII) (سبتة ومضيق جبل طارق خلال العصور القديمة المتأخرة من القرن الخامس إلى القرن الثامن)»(٤)، وكذلك في

(1)Zona Arqueológica 15 (2011), pp. 146-161 (monográfico: 711, Arqueología e Historia entre dos mundos).

(2) حول كلمة Hesperia قال بعض الباحثين إنها اسم اسطوري أطلقه اليونانيون على أوروبا الغربية، حيث أطلق أولاً على إيطاليا ثم بعد ذلك على شبه الجزيرة الأيبيرية (المترجم).

(3) برشلونة في1976، طبعة طبق الأصل. دراسة وتقديم أنطونيو مالبيكا كوبيو 1995.

(4)En Congreso Internacional «El Estrecho de Giblartar» Ceuta, 1987, Madrid, 1988, I, IIII-1114.

كتاب نوي بيابيردى Tingitania en la Antigüedad Tardía (siglos III–VII) «طنجة في العصور القديمة المتأخرة (من القرن الثالث إلى القرن السابع)»[1].. ومن الدراسات المهمة كذلك تلك التي تقارن بين الأندلس وبيئات إسلامية أخرى مثل المقالات التي جمعت في كتاب حققه كل من بيير كانيبيت وجيان بوك ريى كوكوي بعنوان La Syrie de Byzance à l'Islam VIIe–VIIIe siècles (سوريا من الحكم البيزنطي إلى الإسلام من القرن السابع إلى القرن الثامن الميلادى)[2].

والفترة التي تمثل المرحلة الأولى لفتح الأندلس هي التي تقع بين عامى 711 و 714، أي تلك التي نزل فيها أولاً طارق بن زياد ثم بعد ذلك موسى بن نصير إلى شبه الجزيرة الأيبيرية وما تبعها من حملات وعمليات انتهت باستقرار الحكم الإسلامي، ثم جاءت بعد ذلك فترة الولاة أو الأمراء.

وتميز المصادر العربية نفسها وكذلك الدراسات التاريخية الحديثة هذا التوقيت الأولي من 711–714 تمييزًا متفقًا عليه، وذلك لأن عمليات الفتح والاستقرار الميداني لم تقتصر على تلك السنوات الثلاث الأولى، ومن جانب أخر فإن الوضع الإدارى للأندلس ظل كما هو على المستوى النظري إمارة تابعة للخارج من عام 711 حتى الاستقلال الذي أُعلن بتنصيب عبدالرحمن الداخل كأول أمير أموي عام 756.

حول فترة الأمراء التابعين تتحدث بصفة أساسية بعض المصادر العربية واللاتينية وكذلك بعض الدراسات الأثرية ودراسات المسكوكات مثل الأختام التي تحمل أسماء بعض هؤلاء الأمراء والتي خضعت لدراسة قام بها أحمد توفيق وألبرتوكانتو[3]، وتلك الدراسات أفاد منها الباحثون في العصر الحديث، خاصة تلك الأبحاث التي أشرنا إليها عند حديثنا عن الفتح، لكن لا ننسى في هذا الصدد

(1)Madrid, 2001.

(2)Damasco, 1992.

(3) Tawfiq Ibrahim y Alberto Canto, ‹Los precintos de la conquista Omeya de Hispania›, en Coloquio Internacional «Teoría y práctica fiscal en el Occidente latino y en Dar al-Islam», Universidad de Barcelona, 18-19 noviembre 2011: http://www.ocorde.com

أن نشير إلى الدراسة المتخصصة التي أعدها سلبادور بيلا إيرناديث حولEl nombramiento de los walíes de Al-Andalus (تعيين الولاة في الأندلس)[١]، والتي عرض فيها منذ ثمانين عامًا بعض القضايا الخاصة بتنصيب الولاة، بيد أن هناك بعض التفاصيل الأخرى قدمها الباحث جراهام فينسنت سيومنر في مقال بعنوان "The Chronology of the Governers of Al-Andalus to the Accesión of Abd al-Rahman I" (تاريخ حكام الأندلس حتى دخول عبدالرحمن الأول)[٢]، وكذلك مقال الباحث أليخاندرو غارثيا سانخوان «Al-Andalus durante los primeros emires» (الأندلس في عهد الأمراء الأوائل)[٣].

وتجدر الإشارة إلى أنه اعتبارًا من الأمير الأول الفاتح موسى بن نصير وحتى آخر الأمراء الذي سبق عبدالرحمن الداخل مباشرة تم تغيير واحد وعشرين أميرًا (بعضهم تم اختياره مرتين) بين عامى 711 و 756 مع الأخذ بعين الاعتبار الضغط الذي مارسته بعض المجموعات، ويمكن إحراز تقدم بحثي في هذا الموضوع إذا أضفنا لدراسته بعض العناصر الهامة المأخوذة عن المفهوم الإسلامي العام[٤]، كما حدث في النماذج التي تضمنتها بعض الدراسات التي قدمت في كتاب عام 2010 والذي قدمه جون هالدون بعنوان Money، Power and Politics in Early Islamic Syria. A Review of Cultural Debates (المال والسلطة والسياسة في العصور الأولى لسورية الإسلامية. استعراض للحوارات المعاصرة)[٥]. ولابد أيضًا من توسيع دائرة المقارنة لتشمل المنطقة المغربية لما فيها من جوانب تستحق الدراسة تناولها هشام جايت في مقاله La Wilaya d'Ifriqiya au II/VIIIs.: ètude institutionnelle (الولاية في إفريقيا من القرن الثاني حتى القرن الثامن: دراسة دستورية)[٦].

(1)Al-Andalus IV (1936-39), pp. 215-220.

(2)Medieval Studies XLVIII (1986), pp. 422-467.

(3)Zona Arqueológica 15 (2011), pp. 177-185 (monográfico: 711, Arqueológica e Historia entre dos mundos).

(4)F.M. Donner (ed.), The Expansion of the Early Islam State, Leiden, 2008; F.M. Donner (ed.), The Articulation of Eraly Islamic State Structures, Leiden, 2010.

(5) Leiden, 2010.

(6)Studia Islámica XXVIII (1967-8), pp. 77-121.

وقد أدى إنشاء تلك الدولة الجديدة إلى إضفاء صفة المركزية على حكم هؤلاء الأمراء في النظام السياسي والديني والاقتصادي حيث ظهرت بعض المسكوكات في سنوات معينة، وعرفت خلال ذلك فترة من المسكوكات الذهبية تبدأ من عام 774 عقب تمرد البربر[١].

ولاشك في أن العملة هي الدولة، وبناء عليه درست جوانب شتى بعد أن تعددت التفسيرات[٢]، واستمرت الاكتشافات[٣] والتدوينات، وتميزت في هذا المجال بعض الدراسات الخاصة بنظام الجزية، وقد وفق ميكيل بارشيلو عندما أشار إلى بعض القضايا الهامة في مقاله: «La primerenca organizatació fiscal d'al–Andalus segons la Crónica del 754 » (الهيئة الضريبية الأولى في الأندلس طبقا لمؤرخات 754)[٤]، ولابد أيضًا أن نأخذ بعين الاعتبار في مجال المقارنة تلك الدراسة الحديثة التي أعدها ألان جورج ولمسلى حول Cainage and the economy of Syria–Palestine in the 7th and 8th centurias (سك العملة والاقتصاد في الشام خلال القرنين السابع والثامن من الميلاد)[٥].

إن الإشارات النصية التي ذُكرت عن هؤلاء الأمراء «التابعين» تؤكد حملاتهم العسكرية التوسعية فيما وراء جبال البرانس[٦]. كما تؤكد الوثائق وجودًا معتبرًا

---

(1) M. Barceló, ‹El hiato en las acuñaciones de oro en al-Andalus, 127-316/744-936›, reprod. El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el Estado Omeya en al-Andalus, Jaén, 1977 (2ª ed. Corregida y aumentada por Virgilio Martínez Enamorado, con actualización bibliográfica por V. Martínez Enamorado y F. Retameto. Valencia, 2010).

(2)E. Manzano Moreno, Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus, espec. Cap. 2: 'El pago de los conquistadores', pp. 55-86, حيث يذكر المصادر المتاحة، ومن المصادر الرئيسة في ذلك: **Carlonina Doménech Belda, Dinares, dirhames y feluses: circulación monetaria islámica en el País Valenciano, Alicante, 2003.**

(3) V. Martínez y A. Torremocha, ‹Monedas de la conquista: algunos feluses hallados en la ciudad de Algeciras›, Caetaria 3 (2000), pp. 136-149.

(4) يوجد ضمن عدد من الدراسات الخاصة به والتي جمعها في كتابه المشار إليه:
El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el Estado Omeya en al-Andalus

(5)En J. Haldon (ed.), Money, Power and Politics in Early islam Syria. A Review of Current Debates, Leiden, 2010.

(6)Philippe Sènac, ‹Datos Arqueológicos de la presencia musulmana en la Narbonense›, en Coloquio

للسكان الوافدين كما دلت على ذلك الحفريات التي تعود بالتأكيد إلى القرن الثامن والتي أشارت إليها ضمن باحثين آخرين ماريا باث دى ميغيل إيبانيث في مقالها La maqbara del Castillo (Pamplona، Navarra): avance del Estudio osteo Arqueológico «مقبرة ميدان كاستيو (بمبلونة ونافارة) تقدم الدراسة المتعلقة بالعظام والآثار»[١].

ولم تتوقف الدراسات التحليلية للقضايا التي تتناول معاني إنشاء دولة اسلامية جديدة في الأندلس ومنها قضية الإعمار، وفيها يلعب علم الآثار دورًا مهمًّا: ونحيل هنا إلى دراسات ومراجعات كل من باتريس كريجر[٢] وسونيا غوتييريث[٣] وصوفيا جيلوت[٤]، بالإضافة إلى دراسات حديثة أخرى نذكر منها دراسة كرستين مازولى غينتارد حول:711 en la historia urbana representaciones y realidades «عام 711 في التاريخ الحضاري: المتخصصون وحقائق[٥] حول بعض الشواهد المادية مع رصد عمليات التعريب والأسلمة» وفي هذا الصدد أحيل إلى بعض محاضرات هذا المؤتمر.

٢ - الإمارة والخلافة الأموية

يُعد مجيء عبدالرحمن الملقب بالداخل والذي عادة ما يُترجم إلى «المهاجر» إلى الأندلس حدثًا ذا أهمية بالغة في تاريخ شبه الجزيرة، وكان عبدالرحمن

Internacional *«Teoría y práctica fiscal en el Occidente latino y en Dar al-Islam»*, **Universidad de Barcelona, 18-19 noviembre:** *hhtp://www.ocorde.com*; **Ph. Sènac,** *Los soberanos carolingios y al-Andalus (siglos VIII-IX)*, **Granada, 2010.**

(1) En Ph. Sènac (coord.), Villes et campaignes deTarraconaise et d›al-Andalus (Vie XIe siècles): la transition, París, 2007, pp. 183-197; y J.A. Faro Carballa, ‹La presencia musulmana en Pamplona›, en Ph. Sènac (coord.), Villes et campaignes deTarraconaise et d'al-Andalus, pp. 97-138.

(2) P. Cressiery S. Gutiérrez Lloret, ‹Archéologie de l›islam européen. Sept siècles de présence arabo-berbère›, en J.P. Demoule (dir.), L'Europe. Un continent redécouvert por l'archéologie, París, 2009, pp.148-157.

(3) P. Cressiery S. Gutiérrez Lloret, ‹El reconocimiento Arqueológico de la islamización. Una mirada desde al-Andalus›, Zona Arqueológica 15 (2011), pp. 191-210 (monográficos: 711, Arqueología e Historia entre dos mundos).

(4) Aux marges d'al-Andalus. Peuplement et habitat en Estrémadure centre-orientale (VIIIe-XIIIe siècles), vol. y CDRom, Helsinki, 2010.

(5) En El 711 y otras conquistas:historiografía y representaciones (Real Acadaemia de la Historia Universidad de Alcalá de Henares, 4 y 5 de octubre de 2011 (Actas en prensa).

حفيدًا للخليفة الأموى هشام[1]، وقد وصل إلى الأندلس هربًا من ملاحقة الخلفاء العباسيين الجدد، وقد أقام في قرطبة منذ عام 756 حيث استمرت الخلافة التي أسسها 275 عامًا، وأجمعت الأبحاث والدراسات التي لم تنقطع على أهمية ذلك الحدث وعِظمه، وجعلت تتابع خصائصه وتستخلص نتائجه التاريخية متجاوزة في ذلك حدود الأندلس، ومن هنا نشير إلى أهمية الطرح الذي تناولته عدة أبحاث نذكر من أهمها دراسات كونستابلي في عام 2010: Perceptions of the Umayyads in Christian Spanish Chronicles (صورة الأمويين في المصادر التاريخية المسيحية)[2].

إن تاريخ الأمويين في الشرق والغرب قد انعكس في مصادر مكتوبة بمضامين سياسية وثقافية متباينة، وقد طرحت تلك المصادر بمواصفاتها وظروفها المختلفة للدراسة والمناقشة في عدة أبحاث بدءًا من المصادر الإسلامية التي يغلب عليها التوازن المقصود بين «الذكرى» و «النسيان» كما أورد ذلك أنطوان بوروت في مقاله الذي كتبه عام 2010 حول:

La memoria omeyyade: Les Omeyyades entre souvenir et oubli dans les sources narratives islamiques

(ذاكرة الأمويين) «الأمويون بين الذكرى والنسيان في المصادر السردية والإسلامية» والمنشورة في كتاب قام هو بنشره بالاشتراك مع بول ميكائيل بعنوان: Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain(التراث الأموي. ذكريات العصور الوسطى من سورية إلى إسبانيا)[3]، وهو عمل جامع يذكرنا بضرورة توسيع دائرة المقارنة بين ما هو أندلسي وبين بقية العالم الإسلامي.

---

(1) تقصد الكاتبة هنا الخليفة هشام بن عبدالملك بن مروان الأموي المولود في دمشق عام 72هـ الموافق 691 من الميلاد والذي تولى الحكم بعد وفاة أخيه يزيد في عام 723، وأنجب هشام معاوية وأنجب معاوية عبدالرحمن الداخل (المترجم).

(2) En A. borrut y P.M.Cobb (ed.), Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain, Leiden, 2010,pp.25-62.

(3)Leiden, 2010, pp. 25-62.

وتزداد كل يوم معارفنا حول مصادر الخلافة الأموية واستراتيجيتها، حيث إن هناك مجموعة من المؤرخين معظمهم من قرطبة اهتمت بجمع تلك المصادر ودراستها، ويأتي على قمة مصادرهم ابن حيان (المتوفى في قرطبة عام 1076م).. كان ابن حيان قد صاغ في كتابه «المقتبس» تاريخ الأندلس منذ القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ببراعة ومهارة تثير الإعجاب، وعلى الرغم من كونه مصدرًا رئيسًا إلا أنه لم يلق الاهتمام اللائق به فيما يخص حفظ النسخة المخطوطة، وكان الحظ عاثرًا في العثور عليه بعد ذلك حيث لم يعثر إلا على أجزاء منه (لم يُعثر من النسخة المخطوطة إلا على أربعة مجلدات: في مكتبة القيروان بمدينة فاس، وفي المكتبة الحسنية بالرباط وفي الأكاديمية الملكية للتاريخ بمدريد وفي مكتبة بودلاين في اكسفورد)، وكانت مهمة تحقيقه وترجمته صعبة ومكلفة، وتم معظمها في القرن العشرين وأيضًا في الحادي والعشرين، وسأقتصر هنا على ذكرأهمها[1]:

- : تحقيق وترجمة جزئية (كوديرا) المقتبس المجلد السابع.
- ١٩٣٧ : تحقيق (أكونيا) المقتبس المجلد الثالث
- ١٩٥٠ ١٩٦٠: (ترجمة، غرايب) المقتبس المجلد الثالث
- ١٩٥٤ : تحقيق وترجمة جزئية (ليفي بروفنسال وغارثيا غوميث) المقتبس الجزء الثاني.
- ١٩٦٥، وأعيدت طباعته عام ١٩٨٣: تحقيق (حاجي) المجلد السابع
- ١٩٦٧: ترجمة (غارثيا غوميث). المقتبس المجلد السابع.
- ١٩٧٣: تحقيق (مكي) المقتبس المجلد الثاني ٢.
- ١٩٧٩: تحقيق (شالميتا وكورينطي وصبح) المقتبس المجلد الخامس
- ١٩٨١: ترجمة (بيغيرا وكورينطي) المقتبس المجلد الخامس.
- ١٩٩٠: ترجمة (العربي) المقتبس المجلد الثالث.
- ١٩٩٧: تصويبات ترجمة (الغديري) المقتبس المجلد الثالث.

---

(1) Referencias bibliográficas en M.J. Viguera, ‹Fuentes árabes para el estudio el al-Andalus›, Xelb 9 (2010, pp. 29-37 (monográfico: «O Gharb no al-Andalus: síntesis e perspectivas de estudio»).



- ١٩٩٩: ترجمة نسخة طبق الأصل (بالبي) المقتبس المجلد الثاني-١
- ٢٠٠١: ترجمة (مكي وكورينطي) المقتبس المجلد-١
- ٢٠٠٣: تحقيق (مكي) المقتبس المجلد الثانى-١
- ٢٠٠٦: تحقيق (الهواري) المقتبس المجلد السابع.
- ٢٠١١: تحقيق (مكي) المقتبس المجلد الثالث.

وعلى الرغم من أن «المقتبس» يعتبر حالة فريدة فهناك مصادر نصية أندلسية أخرى تحوي تراجم وسير معقدة ومتشابكة، وهي ما يزيد من صعوبة الإفادة منها في البحث، وأول المصادر وأكبرها عن تلك الفترة هو كتاب: Histoire de l'Espagne Musulmane (تاريخ إسبانيا الإسلامية) للشهير إيفاريست ليفي بروفنسال[1]، الطبعة الأولى عام 1944، والطبعة الثانية الموسعة، 1950 53، وهو يعد أساسًا ثابتًا في هذا الموضوع، وبنيت عليه أبحاث عديدة حول جوانب وقضايا مختلفة منذ ذلك التاريخ وحتى يومنا هذا، وربما يرجع ذلك لكثرة المصادر المكتوبة التي استطاع هذا العالم أن يطلع عليها، وأيضًا إلى علم الآثار الذي بلغ أوجه وما بُني عليه من دراسات لاحقة، وخير مثال على ذلك هو كتاب إدواردو مانثانو مورينو: Conquistadores، emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus الذي أشرنا إليه سابقًا.



وقد استمر الحكم الأموي بين فترتي الإمارة والخلافة على مدى 275 عامًا، وهي أطول فترة حكم في تاريخ إسبانيا، والبحث عن كيفية تثبيت أركان الخلافة لا يدور فقط حول المعاهدات والمصالح التقليدية المعروفة، بل يتطرق إلى أبعد من

(1) E. Lévi-Provençal, Historire de l'Espagne Musulmane, 3 vols., 1ª edición, 1944 (nueva edición, Leiden-Paris, 1950-53); espec. Vol. 1: 'La conquête et l'émirat hispano-umaiyade (710-912)', trad. E. García Gómez (sobre la ed. De 1944), Historia de la España musulmana (711-1031), Historia de España Menéndez Pidal, IV, Madrid, 1950 (6ª ed.,1990). E. Lévi. Provençal y L. Torres Balbás, España Musulmana hasta la caída del califato de Cordoba (711-1031) de J.C.: 'Instituciones y vida social e intelectual', Historia de España de Menéndez Pidal, V, trad., E. García Gómez. Madrid, 1990 (6ª ed.).

ذلك حيث أجريت دراسات حول الشرعية وتمكين المُلْك والبروتوكولات، وكذلك حول الجوانب السياسية والإدارية والرقابية، وهي جوانب تستحق مزيدًا من الدراسة[١].. وحول تلك الموضوعات كلها نُشرت دراسات عديدة خلال الثلاثين سنة الأخيرة احتوت على إضافات ساهمت في إثراء هذا الموضوع كما سأبين في الصفحات التالية.

لقد تحقق تقدم كبير في تحليل ودراسة القضايا المتعلقة بشرعية الأمويين الأندلسيين الذين كانوا في أول الأمر أمراء مستقلين عن الخلافة العباسية في بغداد، وأصبحوا خلفاء اعتبارًا من القرن العاشر، ومن الدراسات المتعلقة بهذا الأمر نذكر على سبيل المثال كتاب جابرييل مارتينث-غروس حول L'idèologie omeyyade. La construction de la legitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)[٢] «الأيديولوجية الأموية. إضفاء الشرعية على خلافة قرطبة (من القرن العاشر إلى الحادي عشر)»، وكذلك مقال جانينا سافران:

The Command of the Faithful in al-Andalus: A Study in the Articulation of Caliphal Legitmacy[٣]. (أمير المؤمنين في الأندلس: دراسة في مصداقية شرعية الخلافة)، ولقد كانت الصبغة الشرعية التي أضفتها المصادر العربية على سيطرة الأمويين على قرطبة التي كان يُقرأ فيها قرآن عثمان أحد الخلفاء الراشدين موضوعًا لعدة مقالات[٤]، وكذلك كانت شرعية المنبر في مسجد قرطبة موضوعًا لمقال كتبته مارييل فييرو حول:The mobile mimbar in Cordoba: how the Umayyades of al-Andalus claimed the inheritance of the Propet[٥] (المنبر)

---

(1) A. Marsham, Rituals of Islamic Monarchy, Accesión and succession in thr first Muslim Empire, Edimburgo, 2009.

(2)Madrid, 1992.

(3) En A. Saeed (ed.), Islamic Political Thought and Governance, 4 vols., Nueva York, 2010.

(4) انظر بعضها في

›D›une péninsule à l›autre: Cordoue, ‹Utmān (644-656) et les Arabes à l›époque almohade(XIIe-XIIIe siècle)›, Al-Qantara, XXXI (2010), pp. 7-29.

(5) Jerusalem Studies in Arabic and Islam 33 (2007), pp. 149-168.

المتحرك في قرطبة: كيف ادعى الأمويون في الأندلس وراثة النبي). ويركز البحث على أهمية تمكين الخلافة الأموية عن طريق نظام توريث الأبناء العرش بعد الآباء باستثناء حالة وحيدة (المنذر 886 إلى 888 الذي خلفه أخوه عبدالله 888 حتى 912-) في وقت الأزمة السياسية الشديدة التي تعرضت لها الإمارة، وقد اختل هذا النظام بمحاولات المنصور وسانسويلو الوثب إلى الخلافة من موقع أسرهم في وظيفة الحُجَّاب.

لقد أُحرز تقدم كبير خلال الثلاثين سنة الأخيرة في مجال الدراسة في الجوانب التالية: لقد دلل الأمويون على قوتهم ونفوذهم من خلال توسيع ملكهم: السيطرة على المدن ومنها ما تم انشاؤه على أيديهم، ومكنوا لكيانهم الحضاري من خلال منشآت لها دلالتها (القصور وما تمثله[١] والقلاع والأسوار والمساجد) التي تشير كلها إلى اتساع الملك، وكل تلك الجوانب تعج بدراسات لا حصر لها مثل تلك الدراسة التحليلية والتقييمية التي أعدتها كريستين مازولى غيتارد[٢] حول الحضارة الأندلسية وكذلك خوليو نافارو بلاثون في دراسته حول هذا الموضوع من «منظور جديد» قام بإعدادها بالتعاون مع بدرو خيمينيث كاستيو[٣].

إن الحضور القوى للأمويين في عاصمتهم قرطبة من الموضوعات التي يتسع فيها البحث يومًا بعد يوم، وخاصة حول القصر والمسجد الجامع الذي أجرى حوله بدرو مارفيل رويث دراسة جيدة[٤] والمزارع الهائلة، ولا ننسى المدينة الرائعة المعروفة باسم مدينة الزهراء، وتلك المعالم تجعل من العاصمة مدينة ذات «قطبية مزدوجة» حسب تعبير مازولى غيتارد، ومن المصادر العديدة حول هذا الموضوع نركز على

(1) A. Almagro Vidal, El concepto de espacio en la arquitectura palatina andalusí. Un análisis perceptivo a través de la infografía, Madrid, 2008.

(2) Villes d'al-Andalus, Rennes, 1997; trad.: Ciudades de al-Andalus. España y Portugal en la época musulmana (s. VIII-XV), Granada, 2000.

(3) Las ciudades de Alandalús. Nuevas perspectivas, Zaragoza, 2007.

(4) La puerta de los visires de la mezquita Omeya de Córdoba, s.1., 2009.



البحث الذي أعده مانويل أثيين بالاشتراك مع أنطونيو باييخو[١]، وكذلك دراسات كل من أنطونيو ألماغرو[٢] وغلير أندرسون[٣]، وسوسونا كالبو[٤]، وكان أنطونيو باييخو قد نشر في عام 2010 كتابه الكامل حول مجموعة الآثار في المدينة[٥]، ولقد حظي ازدهار العاصمة في مختلف الجوانب باهتمام كبير في المصادر العلمية بما في ذلك المصادر العربية وفي الأبحاث الحديثة التي نذكر منها بحث روبرت هيلنبراد «Medieval Córdoba as a Cultural Centre: »The ornament of the world (زخرفة العالم: قرطبة في العصور الوسطى كمركز ثقافي)[٦].

كان مدلول «الدولة» قد ترك آثاره في الإعمار، وجاء ذلك واضحًا في الحصون والضياع، وهذا الأمر حظي أيضًا بالاهتمام وصدرت حوله دراسات متعددة يبرز من بينها ذلك الكتاب الثرى الذي كتبه كريجر وبازانا وغيشارد حول حصون الأندلس (حصون الدولة وحصون الضياع)، وكذلك الشروح المقنعة التي قام بها مانويل أثيين حول الأندلس دولة الحصون، حيث ربط بينها وبين المقاومات الداخلية كما أوضح ذلك في دراسته التخصصية حول عمر بن حفصون[٧]، وحول خصوصية أرض المدينة لا ننسى كتاب بيرخيليو مارتينث إينامورادو «Bodastro, una madina para un rebelde »[٨].

(1) Manuel Acién Almansa y Antonio Vallejo Triano, ‹Urbanismo y Estado islámico: de Córdoba a Qurtuba Madinat al-Zahra›, Genése de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental, ed. Patrice Cressier, Mercedes García Arenal, Mohamed Meouak, Madrid,1998, pp. 107-1136.

(2) Antonio Almagro, ‹Los palacios omeyas, entre oriente y occidente›, en A. Borrut y P.M. Cobb (eds.), Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain, Leiden, 2010, pp. 475-514.

(3) نركز على دراسات غلير أندرسون بكتابه الرائع حول المزارع والذي تجرى طباعته وكذلك مقاله:
Villa (munya) Architecture in Umayyad Córdoba: Preliminary Considerations›, en Revisiting Al-Andalus: Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond. Ed. G.D. Anderson y Mariam Rosser-Owen, Leiden, 2007, pp. 53-79.

(4) Susana Calvo Capilla, ‹Analogies entre les grandes mosquees de Damas et Cordoue: mythe ou realité?›, en Borrut y Cobb (ed.), Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain, pp. 281-312.

(5) A. Vallejo Triano, La ciudad califal de Medieval al-Zahrā', Córdoba, 2010.

(6) The Legacy of Muslim Spain, ed. Salma Khadra Jayyusi, Leiden, 1992, pp. 112-136.

(7) Manuel Acién Almanasa, Entre el feudalismo y el Islam. ‹Umar Ibn Hafsūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia, Jaén, 1994 (2ª ed. con introducción, 1997).

(8) Virgilio Martínez Enamorado, 'Umar Ibn Hafsūn. De la rebeldía a la construcción de la Dawla.



لقد بسط الأمويون نفوذهم على أرض الأندلس مع بعض التوسعات القليلة نحو المغرب، وربطوا بين المناطق بتقسيم إداري يشمل أقاليم رئيسية وتوابعها بنظام وفعالية، وهذا التقسيم كان موضوعًا لمناقشات ودراسات كثيرة (نذكر على سبيل المثال كتاب خواكين بالبى[1] الذي تتعرض النصوص فيه إلى نظام العمل الإداري، وخاصة تعيين حكام المناطق الذي كان يتم عن طريق أمير قرطبة أو خليفتها.. أما عن حدود الأراضي الأموية فهناك مصادر رئيسية وخاصة أعمال إدواردو مانثانو مورينو[2] وفيليب سيناك[3] وآخرين، ولا ننسى كتاب كريستين مازولى الحديث الذي يؤكد الحدود الداخلية والخارجية لمدينة مثل مدريد (مجريط) التي بناها الأمير محمد الأول[4] في النصف الثاني من القرن التاسع[5].

هذا التقسيم السياسي الإداري كان يشمل كذلك النظام المالي، فعلى كل إقليم التزاماته الضريبية التي تحددها الدولة، وقد تقدمت الدراسات كثيرًا حول هذا الجانب، ولكن مازال هناك الكثير الذي لم يعرف بعد، ويتعلق بالنظام الضريبي للدولة نظام إصدار العملة وتداولها الذي انتشر في العهد الأموي[6]، وكان محورًا لدراسات عديدة، ونميل في هذا الصدد إلى الأبحاث المنشورة في منتدى خاريكي الرابع لسك العملة في الأندلس وأعمال أخرى مثل تلك التي نشرها ألبرتو كانتو وتوفيق إبراهيم وآخرون[7]، والعملة كمظهر سياسي تم دراستها فيما يتعلق بإصدارها وتداولها ومعادنها ونقوشها.

Estudios entorno alrebelde de al-Andalus (880-928), San José de Costa Rica, 2012.

(1) La división territorial de la España musulmana, Madrid, 1986.

(2) La frontera de Al-Andalus en época de los omeyas, Madrid, 1991.

(3) La frontière et les hommes (VIIIe XIIe siècle): Le peuplement musulman au Nord de l'Ebre et les débuts de la reconquête chrétienne, París, 2000.

(4)

(5) Madrid, petite ville de l'Islam medieval (IXe XXIe siècle), Rennes, 2009; trad. Madrid, pequeña ciudad de al-Andalus (ss. IX-XXI), Madrid, 2011.

(6) R. Frochoso, El dirham andalusí en el emirato de Córdoba, Madrid, 2009.

(7) A. Canto García, Tawfiq Ibrahim, Fátima Martín Escudero, Monedas andalusíes, Madrid, 2000; A. Canto García y Vicente Salvatierra Cuenca (eds.), IV Jarique de Numismática andalusí, Jaén, 2001; Canto García y T. Ibrahim, Monedas Andalusíes. La colección del Museo Casa de la Moneda de Madrid, Madrid, 2004.



كان الأمراء والخلفاء يحاطون بمواكب تتألف من ذوي القربى والموالي والخدم، الرسمي منهم والخاص، وهؤلاء كانت تُسند إليهم وظائف إدارية واقتصادية وعسكرية (كالوزراء والحُجَّاب[1] والأمناء والحكام والقضاة والقواد وغير ذلك)..وعن هذه الجوانب توجد دراسات متعددة ومتنوعة كتلك التي قام بها محمد ميواك وخاصة كتابه حول:

Pouvoir souverain, adminstration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (IIe IVe/VIIIe/ Xe siècles)

«السلطة السياسية والإدارة المركزية والنخبة السياسية في إسبانيا الأموية (من القرن الثاني حتى الرابع/من الثامن حتى العاشر)»[2]، وكذلك ماريبيل فييرو وميغيل خيمينيث بويرتاس ولكل منهما عمل متميز حول الموالي عند الأمويين[3]، كما نشير إلى دراسة برونا سورابيا حول أمناء سر الدولة[4].



لم تتوقف عجلة التعريب والأسلمة التي قام بها الأمويون لأنهما (أى اللغة العربية والدين الإسلامي) يمثلان سمة الدولة، وساد نوع من التجانس الأندلسي بأساليب مختلفة وظواهر متعددة[5]، وأصبح سمة غالبة في الأندلس منذ القرن العاشر الذي بلغت فيه الخلافة ذروتها.. هذاالتجانس الأندلسي ينعكس كذلك من خلال الحضارة المادية: صناعةالخزف التي ازدهرت ازدهارًا قويًّا وتطورت أساليبها بما في ذلك الأخضر المنجنيزي الخاص بالخلافة، ومثال آخر للتجانس

---

(1) V. Martínez Enamorado, Un hombre para el califato, Málaga, 2006.

(2) هلسنكى، 1999، وله أيضًا:
Prosopography of political elites and the 'sociography' of the Umayyad State of Cordoba', en Medieval Prosopography: Special Issue on Arab-Islamic Medieval Culture, ed. Manuela Marín, 23 (2003), pp. 167-184.

(3) Maribel Fierro, ‹Mawali and muwalladun in al-Andalus (second/eighth fourth/tenth centuries)›, en Patronate and patronage in early and classical Islam, ed. Monique Bernards y John Nawas, Leiden, 2005, pp. 195-245; Miguel Jiménez Puertas,'Los Banu Jalid de al-Funtin (Loja): el asentamiento de un linaje de clientes omeyas en al-Andalus (siglos VIII-X), en Linajes y poder en la Loja islámica. De los Banu Jalid a los Alatares (siglos VIII-X), Loja, 2009 (cf. www.ibnal-jatib.org).

(4) En El esplendor de los omeyas cordobeses, Granada, 2001, 218-225.

(5) هذا هو المعنى الذي تشير إليه الدراسات حول «تكوين الأندلس» مثل دراسة:
V. Martínez Enamorado, Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X), Málaga, 2003.

والتوافق يتجلى في نقوش المقابر: فالنقوش التسعة المعروفة تعود كلها للإمارة الأموية كما أشارت لذلك ماريا أنطونيا مارتينث نونييث[1] «وهي التي ستظهر بعد ذلك في مشاهد القبور الأندلسية في عصر الخلافة: الشكل والمادة ونوع الكتابة ومحتواها، وكل ذلك يشكل مجموعة من الخصائص التي تميز نقوش القبور في المناطق المتحضرة من الأندلس».

تنوعت المصادر خلال السنوات الأخيرة حول عملية الأسلمة والتعريب التي كانت تتزايد يومًا وراء يوم، ويتضمن ذلك السيطرة السياسية للأمويين الذين استطاعوا من خلال النسيج العربي الإسلامي للدولة أن يواجهوا البناء القَبَلي والسيادي والذي تفجرت بقاياه في أزمة النصف الثاني من القرن التاسع كما أوضح مانويل أثيين في كتاب المشار إليه عن ابن حفصون[2]، واستمر ذلك حتى انتصار الخلافة، وكانت سلسلة الدراسات التي صدرت حول السِّير والأعلام في الأندلس قد أمدتنا بمادة هائلة حول العلماء ودورهم السياسي في بيئة اتسمت بالحضارة ورعاية العلماء، ونشير في هذا الصدد إلى باكورة الأعمال وهو بحث مانويلا مارين (1988) حول «رواتب العلماء في الأندلس (711 إلى 961)[3]»، وكذلك دراسة ماريبيل فييرو ومانويلا مارين حول «أسلمة المدن الأندلسية عن طريق علمائها (القرن الثاني/الثامن وبدايات التاسع/العاشر)»[4].

لقد وصلت ألقاب الأمويين الذين بدأوا كأمراء إلى أعلى درجاتها وهو لقب الخليفة اعتبارًا من عام 929 حتى انتهاء خلافتهم في عام 1031، وكان لهذا الأمر مقتضياته ومظاهره المعروفة والتي تناولتها مؤخرًا ماريبيل فييرو في كتابها الصادر

---

(1) Mª A. Martínez Múñez, ‹Epigrafía funeraria en al-Andalus (siglox IX-XII)›, Mélanges de la Casa de velásquez 41 (2011), pp. 181-209, espec. 186-187.

(2) Entre el feudalismo y el Islam.

(3) EOBA I (1988), pp. 23-182.

(4) En P. Cressier y M. García Arenal (ed.), Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental, Madrid, 1988, pp. 65-97.



في عام 2010 حول عبدالرحمن الثالث، واقتضى ذلك ارتفاعًا في مظاهر السلطة والمراسم مثل السفارات وحفلات الاستقبال كما أوضح ميكيل بارثيلو الذي فتح آفاقًا جديدة حول تفسير النصوص المتعلقة بمظاهر التشريفات واتساع القصور(١) ومظاهر الترف مثل قِطع الخزف الثمين (الذي كان موضوعًا لدراسات عديدة وجيدة) ومنسوجات القصر (يرجع فيها إلى المجلد الخاص بالمنسوجات الأندلسية في مجلة «ممتلكات حضارية»، وخاصة البحث الخاص بموضوع «دراسة تاريخية فنية لمنسوجات الأندلس ومتعلقاتها» الذي كتبته المتخصصة كريستينا بارتياروبو لاكاب(٢)، كما خصصت دراسات موسعة عن العاج(٣).

أن الكنوز والقصور التي تنم عن عظمة المُلك والتي تعد بذلك مصادر وثائقية معتبرة وأدوات الترف الشخصية المستخدمة في قصور الحكام ومايحيط بها هي الآن مثار اهتمام جيل واعد من الباحثين الأنجلوسكسونيين كما أشرت إلى ذلك في بعض ملاحظاتي (مثل مريم روزير أوين وكذلك غلير د. أندرسون)، وأيضًا بعض الأعمال المهمة نذكر منها على سبيل المثال أعمال كل من أولغا بوش(٤) وجيريلين دودز(٥) وهيثار إيكير(٦) وريناتا هولود(٧) وكينثيا روبنسون(٨). ود. فيرتشيلد

---

(1) «El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder», en Estructuras y formas del poder enla historia, Salamanca, 1991, pp. 51-72; y en A. Vallejo Triano (coord.), Madīnat al-Zahra. El Salón de 'Abd al-Rahmān III, Córdoba, 1995, pp. 153-175.

(2) Bienes Culturales 5 (2005), pp. 37-74.

(3) Sophie Makariou, ‹The al-Mughira Pyxis and Spanish Umayyad Ivories: Aims and Tools of Power›, en A. Borrut y P.M. Cobb (eds.), Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain, Leiden Boston, 2010, pp. 313/335; Sheila S. Blair, 'What the Inscriptions Tell Us: Text and Message on the Ivories from al-Andalus', Journal of the David Collection, vol. 2, The Ivories of Muslim Spain, Leiden: Brill, 2012, symposium Copenhague, 2003, no. 1&2 ed. Kjeld von Folsach and Joachim Meyer, 2005, pp. 74 99.

(4) ‹The writing on the wall: reading the decoration of the Alhambra›, Muqarnas 26 (2009), pp. 119-147

(5) J.D. Dodds, M.R. Menocal y A. Krasner Balbale, The Arts of Intimacy: Christians, Jews and Musulims in the Making of Castilian Culture, New Haven, 2008.

(6) -›The Great Mosque of Córdoba in the twelfth and thirteenth centuries›, Muqarnas 20 (2003), pp. 113-141.

(7) ‹Luxury Arts of the Caliphal Period›, en J.Dodds (ed.), The Art of Islamic Spain, Nueva York, 1992, pp. 41-47

(8) In Praise of Song: The Making of Curtly in al-Andalus and Provence, 1005-1134 A.D., Leiden, 2002.



راغيلز[١]... وهناك أيضًا الأبحاث التي تقدمت في دراسة دلالات الكتابات المنقوشة مثل تلك التي تناولت مدينة الزهراء والتي قامت بتحليلها ماريا أنطونيا مارتينث نونييث[٢] أو نقوش المرمر الخاص بالمنصور[٣].

إن نهاية دولة الأمويين تكاد تكون مفاجئة، وبعدها انقسمت الأندلس واقتحم السلطة بعدها إلى جانب القوى الأندلسية مجموعات دخلت حديثًا إلى الأندلس من البربر والصقالبة كما طُرح تفصيلاً في الدراسات التي قام بها محمد ميواك[٤].

٣ - الطوائف

ونصل الآن إلى عصر الطوائف الذي يلي عصر الأمويين منذ القرن الحادي عشر وامتد محليًّا حتى العقد الأول من القرن الثاني عشر، وعلى خلاف ما يحدث إزاء الفترات السابقة التي أُنجزت الدراسات حولها في النصف الأول من القرن العشرين فإنه يوجد في السنوات الأخيرة من هذا القرن موجز لمجلد[٥] ضمن مشروع «تاريخ إسبانيا» للشهير مينندث بيدال نقوم من خلاله نحن المتخصصين بتحديث ما كُتب حتى التسعينيات، وإذا كان هناك من نقد ذاتي فإنني أقول إنه كان يجب علينا أن نستعين بالمعلومات الأثرية حول هذه الفترة. لقد مرّ ثمانية عشر عامًا منذ كتابة هذا المجلد، وأُحرز خلالها بالتأكيد تقدم كبير في المجال البحثي.

تلك إذن مهمة لم تُنجز بعد: مختصر وافٍ وجديد يجمع كل الدراسات والأبحاث، سواء ما يتعلق منها بالمصادر المادية او المصادر المكتوبة، وأهمها على

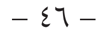
(1) Gardens, Landscape and Vision in the Palaces of Islamic Spain, University Park, PA; Pennsylvania State Press, 2003.

(2) Ma A. Martín Núñez, «La epigrafía del Salón de ‘Abd al-Rahman III», en Madinat al-Zahra’: el salón de ‘Abd al-Rahman III, ed. A. Vallejo Triano, Córdoba, 1995, pp. 107-152; idem, «Epígrafes a nombre de al-Hakam en Madinat al-Zahra’», Cuadernos de Madinat al-Zahra’4 (1999), pp.83-104.

(3) Rosser-Owen ‹Reading the Regency: Poems in Stms: the Iconography of ‹Āmirid Poetry, and its ‹Petrification› on ‹Āmirid Marbles›, en Revisiting al-Andalus: Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond, Leiden, 2007, pp.83-98.

(4) Saqāliba: eunuques et esclaves à conquête du pouvoir, Helsinki, 2004.

(5) Historia de España,fundada por R. Menéndez-Pidal, vol. VIII-I: Los reinos de taifas. al-Andalus en el siglo XI, coordinación e introducción Mª J. Viguera Molins, Madrid, 1994



الإطلاق تلك المعلومات الوفيرة والدقيقة التي يحويها ذلك المصدر الأساسي الواسع «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» للشهير ابن بسام، تلك المعلومات التي أفادت منها إفادة كبيرة وعظيمة الباحثة برونا سورابيا في رسالة الدكتوراه الخاصة بها والتي كنت عضوًا في هيئة تحكيمها حول:

Les fonctionnaires àpistoliers (kuttab al-insha' en Espagne musulmane à l'epoque de roitelets (Ves./ XIes.)

(كُتاب الإنشاء في إسبانيا الإسلامية في فترة الطوائف (القرن الخامس/ القرن الحادي عشر)[1]، حيث تقدم منظورًا جديدًا حول ملوك الطوائف وتنظيمهم الإداري، وقد اجتمع هذا مع الإسهامات الجديدة التي قدمها بيير غيشارد حول المسكوكات والآثار ليقدم لنا مزيجًا من التفسيرات المهمة في الكتاب الذي نشراه معًا حول: Los reyes de taifas fragmentación política y esplendor cultural (التقسيم السياسي والازدهار الثقافي) [2].

إن انهيار الخلافة الأموية القوية على الرغم من مقومات بنائها[3] وما نتج عنه من تقسيم الأندلس بين ما يقرب من ثلاثين من ملوك الطوائف يمكن تفسيره تفسيرًا صحيحًا من خلال ما أنجز من أبحاث حول المنصور وفترة حكمه الموازية والقصيرة والتي تدور حولها الدراسات المنشورة في عام 2002 بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة ذلك الحاجب العظيم، ومن بينها الكتب الحديثة لكل من فيليب سيناك Al-Mansur. Le fléau de l'an mil (المنصور في ذكراه الألفية)[4] وكتاب آنا ايتشباريا أرسواغا Al-Mansur، un califa en la sombra (المنصور. خليفة في الظل)[5].



---

(1) **Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III (Depnt. D›Études Arabes), 1998.**

(2) **Málaga, 2005**

(3) **David Wasserstein, The califote in the Wet. An Islamic Political Institution in the Iberian Península, 2006.**

(4) **París, 2006.**

(5) **París, 1997.**

وقد تزامن مع تقسيم الأندلس تقسيم آخر في الشرق، وهذا موضوع يتطلب مزيدًا من الدراسات المقارنة، وكانت أبعاد الحكم الذي سبق الطوائف حكم العامري هي المنطلق والنموذج الذي اتبعه هؤلاء الملوك الأقوياء الذين اشتهرت مجهوداتهم واستراتيجياتهم لإضفاء الشرعية على حكمهم، وهذا الموضوع قد كُشفت عنه الحجب في السنوات الأخيرة حيث تناولته الدراسات بالتحليل عند الحديث عن الفجوات السياسية في إسبانيا الإسلامية ومفهومها ونتائجها، كما أوضح ذلك فرانسوا كليمنت في كتابه القيم:

Pouvoir et legitimté en Espagne musulmane é l'epoque des Taifas (V-XI siècle): l'imam fictif

«السلطة والشرعية في إسبانيا الإسلامية في عصر الطوائف (القرن الخامس/الحادى عشر): الإمام المفترض»[١]، وقد جمع بين هذا الكتاب وبين دراسة أخرى حول الإصدارات النقدية في عهد ملوك الطوائف.

إن إحدى أهم رسائل تقدم الدراسات حول فترة الطوائف تحديدًا كانت المسكوكات، فقد كثرت الأعمال حولها منذ كتاب بريبتو بيبيس Los reyes de taifas (ملوك الطوائف)[٢] وهو واحد من أوائل الأعمال التي تتناول هذا الموضوع حيث ظهر في عام 1926، ويُعد مصدرًا أساسيًّا حتى يومنا هذا، وعليه بنيت راسلة الدكتوراه التي أعدتها ألمودينا أريثا أرمادا حول موضوع Estudio sobre las monedas de los Hammudíes de al-Andals (siglo V/XI) (دراسة المسكوكات النقدية في عصر الحموديين (القرن الخامس الهجرى/ الحادي عشر الميلادى)[٣]، والتي عكست خلالها أهمية هذا النوع من الأبحاث، وقد ثبت أن شمول هذا النوع من الدراسات وعمقها يرتبط أساسًا بتلك الفترات التي كثرت فيها المسكوكات

---

(1)París, 1997.

(2) تم طبع نسخة أصلية منه ويحوي دراسة وضعها ألبرتو كانتو غارثيا وتوفيق إبراهيم، مدريد عام 2003.

(3)Universidad Complutense, 2010.

النقدية، وهذه بدورها تعكس النفوذ السياسي ومدى قوته كما ينعكس ذلك من خلال رسالة الدكتوراه التي أعدتها ماريا سولير بالاغيرو حول Les emissions monetaries de la Marca Superior d'al Andalus (الإصدارات النقودية في الثغر الأعلى من الأندلس)[١].

إن تاريخ الخلافة السياسية في عصر الطوائف لم تكتمل دراسته حتى الآن إلا فيما يتعلق بالأمور الأساسية فقط، وقد بات واضحًا أن ملوك الطوائف كانوا امتدادًا للنفوذ الأموي في الأندلس من خلال ممالكهم الصغيرة، وهذا واحد من الجوانب التي تقدمت حولها الدراسة وخاصة فيما يتعلق بتعظيم الدولة.

بعض النتائج النهائية

إن ما قدمته حول تلك الفترة من تاريخ الأندلس هو بحث موجز جدًّا، اتبعت فيه معايير شخصية إلى حدٍ ما مع اجتهادي أن أكون محايدة قدر المستطاع، وختامًا لهذا البحث أبدأ بنقطة هامة انطلاقًا من أن لقاءنا هذا يضمنا نحن المتخصصين في الدراسات العربية بصفة أساسية وهي أننا لابد أن نعتني أولاً بدراسة المصادر الأندلسية وترجمتها، وكلنا يعلم الجوانب التي لم تترجم أو تدرس حتى الآن (مثل المجلد الثالث من «كتاب الأعمال» لابن الخطيب و «نفح الطيب» للمقري... والمجلد الثاني2- من «المقتبس»، وهذا الأخير يقوم بترجمته الآن جيان بيير مولينات)، كما أننا على علم بما يجب دراسته وترجمته.

كما أن هناك أعمالاً تحتاج إلى التحقيق والتحليل، خاصة أن من بينها أعمالاً تتسم بالعمق والدقة البالغة مثل رسالة الدكتوراه التي أعدها إيميل فريكارد تحت إشراف بيير غيشارد حول Ibn idarī: bilan d'un siècle et demi de recherches sur l'al-Bayan al-Mugrib (ابن عذاري: تقييم قرن ونصف من الأبحاث حول «البيان المُغرِب»)[٢].

---

(1)Universitat de Lleida, 1998.

(2) Université Lumière II (Dep. d›Histoire Medieval), Lyon, 1994.

كما يجب علينا أن نتوسع في الإفادة من المصادر الشرعية وخاصة تلك المتعلقة بالشعائر»، وهو جانب لا تخفي أهميته، وقد وضح ذلك جليًا من خلال عملين قيمين: كتاب آنا فرنانذث فيليكس حول الفقيه الأندلسي العتبي (المتوفى عام 255هـ/869م):

Cuestiones legales del Islami temprano: la utbiyya e el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí .

(قضايا فقهية من عصور الإسلام الأولى: العتبية وعملية تكوين المجتمع الأندلسي)[1]، وكتاب كريستين مازولي غينتارد عن ابن سهل (المتوفى عام 486هـ/1093م) بعنوان: Vivre à Cordoue au moyen áge: solidarite citadines enterre d'Islam aux Xe XIe siècle (الحياة في قرطبة في العصور الوسطى: تضامن المدن في دار الإسلام في القرنين العاشر والحادي عشر)[2].

إن من أكثر الخطوات توفيقًا وأهمية في مجال أبحاثنا الاعتماد على المصادر النصية والوثائقية (إن وجُدت) والمادية ومباحث أسماء الأماكن والأعلام، ولكن مازالت التخصصات المعنية متباعدة فيما بينها مثل الدراسات العربية ودراسات العصور الوسطى وعلم الآثار، وإنه لمن الصعب علينا نحن المتخصصين في الدراسات العربية في كليات فقه اللغة أن نتابع دراسات علم الآثار الخاصة بالأندلس، وإن كان هناك تقدم فذلك يرجع إلى أننا ننشر معارفنا ونستقي معرفة الآخرين عن طريق المواقع الالكترونية مثل موقع: LAAC الخاص بمدرسة الدراسات العربية في غرناطة وهو : infobounces@laac.es. ، وتجدر الإشارة إلى أن مجموعة الباحثين التي تُطلق على نفسها P. A. I. HUM Argqueo Córdoba والتابعة لجامعة قرطبة قد أعدت قاعدة بيانات ذات أهمية عظيمة على موقعها http://www. arqeocordoba.com ، وكذلك من المعلومات المهمة تلك التي أعدتها سلسلة:

(1) Madrid, 2003.
(2) Rennes, 2003.

Anuario Arqueológico Andalucía، وأشياء أخرى مشابهة.

ولم يبق لنا سوى أن نسير بإيجاز إلى بعض القضايا التي تحتاج بصفة عاجلة إلى إتمام البحث حولها: فعلى الرغم من التقدم البحثي والدراسي والمجهودات والنشاطات التي نلاحظها فمازال هناك بعض الجوانب التي تفتقر إلى البحث والدراسة في تاريخ الأندلس وخاصة في مجال الاقتصاد والمالية[١] وفي مجال الإدارة، وكذلك الدراسات حول الجيش[٢] إضافة إلى بعض الجوانب الأخرى التي سيتم طرحها من خلال أبحاث هذا الكتاب، كما ستطرح جوانب أخرى من أماكن قريبة أو متصلة بالأندلس: وأولها شمال شبه الجزيرة (التي كانت فكر حاكمها عاملاً حاسمًا في قضية الاسترداد)[٣]، ومنطقة المغرب وبعض المناطق الإسلامية الأخرى، ومامن شك في أن موقع الأندلس في شبه الجزيرة له أهميته الخاصة كما يتضح من كتاب إدواردو مانثانو مورينو الجديد حول Épocas Medievales (العصور الوسطى) والذي يمثل المجلد الثاني2 من Historia de España (تاريخ إسبانيا) لكل من جوزيف فونتانا ورامون بياريس[٤].



---

(1) مما لا شك فيه أن هناك تقدم في هذا الموضوع سيتحقق من خلال أعمال المؤتمر الدولي حول «النظرية والتطبيق المالي في الغرب اللاتيني وفي دار الإسلام ***Actas del Coloquio Internacional Teoría y práctica fiscal en el Occidente latino y en Dar al-Islam, Universidad de Barcelona, 2011: hhttp:// www.ocorde.com***

(2) M.J. Viguera, ‹El ejército en al-Andals›, Historia Medieval de España, dir. H.O›Donnell; Edad Media, coord. M. Á. Ladero Quesada, Madrid, 2010, pp. 79-107;

وانظر كذلك البحث الهام لمحمد ميواك

‹Hiérarchie des fonctions militaires et corps d›armée¨ en al-Andals umayyade (IIe/ VIIIe fin du IVe/ Xe siècle); nomenclatura et essai d›interprétation›, Al-Qantara XIV (1993), pp. 361-392.

(3) لأهمية هذا الدور يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى رسالة الدكتوراه المقدمة من هيلين سيرانطوان (تحت إشراف باتريك هينريت) حول موضوع:

L›imperium hispanique medieval (IX siècle 1230). Recherches sur les idéologies monarchiques dans la Peninsule Iberique medieval.

(الامبراطورية الإسبانية في العصور الوسطى (القرن التاسع عام 1230). دراسات حول الفكر الملكي في شبه الجزيرة الإيبيرية في العصور الوسطى) عام 2009 ***Université Michel de Montaigne Bordeaux .259-III reseñada en Mélanges de la Casa de Velásquez 40 (2010), pp. 257***

(4) Barcelona, 2010.

ويتوجب علينا أن ندرس بشيء من التفصيل والدقة العلاقات الخارجية للأندلس في كل الميادين والمجالات.

إن قضية التغيرات فيما يخص كيان الأندلس وحضوره وصورته سيتم طرحها في جلسة أخرى من جلسات هذا المؤتمر، وسأشير فقط بالإضافة إلى الحض على قراءة كلاوديو توريس إلى Memoria comunitária e espaço cultural[1].

****

(1) En M.J. Gonçalves (ed.), Actas do 6º Encontro de arqueología do algarbe. O Gharb no al-Andals: síntesis e perspectivas de estudo. Homenage a Jose Luis de Matos (Silves, 23,24 e 25 de outubro 2008), 2009, pp. 7-11.



المرابطون والموحدون[1]

ماريبيل فييرو - المجلس الأعلى للبحث العلمي

في عام 1990 أعيد نشر الدراسة التي أعدها خاثنتو بوش بيلا في عام 1956 حول المرابطين[٢]، وبعد ذلك بعشر سنوات أي في عام 2000 أُعيد نشر مجلدين قدم فيهما أمبروسيو ويثى ميراندا التاريخ السياسي لإمبراطورية الموحدين وكانا قد نشرا لأول مرة في عامي 1956–57 [٣]، وظهر هذان العملان ضمن مجموعة Archivum وهي مبادرة تستحق الشكر الكثير من قسم النشر بجامعة غرناطة تهدف إلى تيسير الاطلاع على دراسات ذات أهمية خاصة من تاريخ إسبانيا، وقد خطت المبادرة خطواتها الأولى في عام 1987 حتى وصلت في هذه الأيام إلى أكثر من مائة عمل.. والطبعة الجديدة في كلتا الحالتين مصحوبة بدراسة تقديمية للدكتور إيميليو مولينا لوبيث الاستاذ بالجامعة نفسها (بالنسبة لكتاب ويثى ميراندا



---

(1) هذا العمل تم إعداده ضمن المشروع البحثي:

‹ Knowledge, heresy and political culture in the Islamic West (second/eighth-ninth-fifteenth centuries) = KOHEPOCU', F03049 Advanced Research Grant, European Research Council (2009-2014).

وأود أن أشكر أمينة ناصرى على معاونتها.

(2) JacintoBosch Vilá, Los almorávides, estudio preliminar por Emilio Molina López, Granada: Universidad, 1990, reproducción facsímil de Historia de Marruecos: los almorávides, Tetuán: Editora Marroquí, 1956.

(3) Ambrosio Huici Miranda, Historia política del imperio almohade, 2 vols., estudio preliminar por Emilio Moina López y Vicente Carles Navarro Oltra, Granada, Universidad, 2000,

وهي صورة طبق الأصل من طبعة تطوان: معهد الجنرال فرانكو للدراسات والأبحاث الإسبانية العربية عامي 1956 75.

لقد عادت صورة ويثي ميراندا بعد أن ظلت في طى النسيان لسنوات طويلة إلى الظهور مرة أخرى في الأيام الأخيرة، ويرجع الفضل في ذلك إلى حدٍ كبير إلى مجهود بيثتى نابارو أولتر، ويرجع في هذا الأمر إلى دراسة مانويلا مارين التي تظهر فيٍ إعادة نشر عمل ويثى ميراندا والتي تشير إليها في الملحوظة رقم (12).

زُيلت الدراسة التقديمية بتوقيع بيثنتي كارلوس نابارو أولترا) وكذلك تضمنت قائمة بأحدث المصادر.

أربعون سنة مرت إذن حتى أُعيدت طباعة عملين يتصلان بتاريخ تلكما الامبراطوريتين اللتين تنتميان إلى شمال إفريقية وانضمتا إلى الأندلس أو إلى إسبانيا الإسلامية كما سيُقال في الخمسينات وكان العملان قد نُشرا في مدينة تطوان[1] في نفس العام الذي حصلت فيه المغرب على استقلالها من الاستعمار الفرنسي والإسباني، ولم يكتب خلال الأربعين سنة دراسة واحدة باللغة الإسبانية يمكن أن تغني بشكل كامل عن واحد من هذين العملين، ومع ذلك يمكننا أن نسجل هنا استثناءً واحدًا حيث ظهر خلال تلك الفترة وبالتحديد في عام 1997 المجلد الثامن-2 من Historia de España (تاريخ إسبانيا)، الذي أسس له رامون مينندث بيدال تحت عنوان El retroceso territorial de al-Andals. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII (انحسار أرض الأندلس. المرابطون والموحدون. من القرن الحادي عشر حتى الثالث عشر).. هذا المجلد الذي قامت بتنسيقه ماريا خيسوس بيغيرا يضم أعمال أربعة عشر باحثًا ولا يتناول فقط التاريخ السياسي بل يتعداه إلى علم كتابة التاريخ والهيئات والاقتصاد والعملات النقدية والموازين والمكاييل والمجتمع والحياة اليومية والدين والحياة الثقافية والفن[2].

وكان لقائي مع تاريخ المرابطين والموحدين ومع الموحدين خاصة نتيجة للدعوة التي تلقيتها من ماريا خيسوس بيغيرا للمشاركة في إعداد هذا الجزء من مشروع تاريخ إسبانيا الذي أسس له مينندث بيدال، واضطرني ذلك إلى قراءة مصادر

---

(1) حول دار النشر المغربية ومعهد الجنرال فرانكو للدراسات والأبحاث الإسبانية العربية انظر:
En la política cultural del franquism (1936-1956)›, Anales de Historia Contemporánea 23 (2007), pp. 183-197, así como Fernando Valderrama, Historia de la acción cultural de España en Marruecos (1912-1956), Tetuán: Editora marroquí, 1956, pp. 814-832. وأشكر مانويلا مارين على هذه المعلومات والمصادر.

(2) María Jesús Viguera (coord.), El retroceso territorial de al-Andals. Almorávides y almohades. (Siglos XI al XIII). En Historia de España R. Menéndez Pidal, Madrid: España Calpe, 1997. VIII/2.

لا أعرفها فأنا لا أتذكر أنني درست تاريخ المرابطين والموحدين في مادة التاريخ أثناء دراستي في الجامعة المركزية Complutense من عام 1974 إلى 2979 وإلى بذل جهد مضاعف لعمل إحصاء موجز عما نُشر حتى تلك اللحظة من دراسات حول الجوانب الدينية المتعلقة بفترة المرابطين والموحدين حيث إننى كُلفت بالحياة الدينية، وبالطبع لم أقتصر في قراءاتي على ما كُتب عن الحياة الدينية، فكثير من تلك الجوانب قد تمت معالجتها في دراسات عامة وشاملة بالإضافة إلى أنه كان لزامًا عليّ أن أدرك المفهوم السياسي والاجتماعي والاقتصادي الثقافي التي يحويها الدين.

ومما عثرت عليه عند البحث مصادر جمة[1] تركزت ملامحها الرئيسية ومازالت تتركز في الجوانب التي سأوضحها لاحقًا، وأود أن أنبه إلى أنني عندما أشير إلى المصادر والدراسات التي اُضمنها هذا البحث لم تكن عندي الرغبة في الاستفاضة، لكن هناك رغبة في أن أضع أمام القارئ بعض الاتجاهات التي اعتبرها المهمة في الدراسات الحديثة حول فترتي المرابطين والموحدين، وسأركز بصفة خاصة على الدراسات المتخصصة مبرزة تلك التي تهتم بالموضوع الذي نعالجه، وبصفة خاصة تلك التي نشرت في الأربعة عشر عامًا الأخيرة منذ أن ظهر المجلد الثامن2– من تاريخ إسبانيا، رامون مييندث بيدال المشار إليه سابقًا.

المصادر العربية: فتح آفاق جديدة

إن المتخصصين في العلوم العربية بالإضافة إلى إسهاماتهم التي سنوضحها فيما بعد هم الذين يضطلعون بدور أساسى يتمثل في نشر وإعادة نشر المصادر العربية، ويبرز من بينها على سبيل التمثيل فقط بعض الأعمال التاريخية مثل هذا

---

(1) انظر على سبيل المثال المصادر المذكورة في ذلك العمل الجامع المشار إليه في الملحوظة السابقة، والمذكورة لذلك في عمل لاحق يشار لباقي الملحوظة رقم (30) خصص لموضوع الموحدين .

العمل غير العادي الذي يتناول استرداد المسيحيين لمدينة مايورقة من الموحدين(١)، وكذلك الطبعة الجديدة من العمل الموسوعي لمؤلفه الغامض ابن تومرت الأندلسي(٢)، وأيضًا مجموعة وثائق خاصة بدواوين الدولة المرابطية والموحدية(٣)، وأعمال شعرية كذلك مثل ذلك العمل النادر لصاحبه الجلياني(٤).

ومع ذلك فإن عملية التحقيق والدراسة لا تقتصر على الباحثين العرب، وخير دليل على ذلك مساهمات مارون عواد(٥) ومارك جيوفروي(٦). وتجدر الإشارة كذلك إلى الترجمات التي ظهرت، ونذكر منها على سبيل المثال في مجال اللغة الإسبانية

---

(1) ابن عميرة المخزومي، كتاب تاريخ ما يورقة، تحقيق ودراسة محمد بن معمر، بيروت 2007، وقد تُرجم إلى القطلانية والإسبانية بواسطة نيقولاو روسر نيبوت وغيليم روزيلو بوردوى Palma: Universitat de les Illes Baleares/ Presidencia de les Illes Baleares, 2008 y 2009 respectivamente انظر المقال الذي كتبه لويس مولينا عن هذا العمل في مجلة «القنطرة»

XXXI:2 (2010), pp. 653 670.

(2) جمال الدين محمد بن تومرت الأندلسي، كنز العلوم والدُر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق علم الطبيعة، تحقيق أيمن عبالجابر البحيرى، القاهرة: 1419/ 1999، وحول هذا العمل توجد دراسة في غاية الأهمية. انظر:

G. Vajda, ‹Une synthèse peu conque de la révélation et la philosophie. Le Kanz al-›ulūm de Muhammad b. ‹Ali Ibn Tūmart al-Andalusī›, en Mélanges Louis Massignon, Damasco, 1957, III, pp. 359-374.

(3) رسائل ديوانية موحدية جديدة، تحقيق أحمد العزاوي، الرباط: 2006؛ رسائل ابن عميرة الديوانية، تحقيق أحمد العزاوي، الرباط 2008؛ ابن المرابط «زواهر الفكر وجواهر الفقر»، تحقيق أحمد المصباح، الرباط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010.

(4) عبدالمنعم بن عمر الغساني الجليانى (531/1136 /602 1205)، ديوان التدبيج، تحقيق كمال أبوديب ودلال بخش، بيروت، دار الساقي،2010، ولقد قدمت لنا الأستاذة المغربية حياة قارة خلال السنوات الأخيرة عدة طبعات لنصوص شعرية وأدبية.

(5) Le Livre de la rhétorique du philosophe et médecin Ibn Tumulus (Alhagiag bin Tumulus), introduction génératle, édition critique du texte arabe, traduction française et tables par Maroun Aouad, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

(6) Averroès, La béatitude de l'âme, éditions, traditions annotées, etudes doctrinales et historiques d'un traité d'Averroés par Marc Geoffroy et Caros Steel, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001; véase tambièn L'original arabe du grand Commentaire d'Averroes au Anima d'Aristote, prémices de l'edition par C. Sirat et M. Geoffroy, préface de A. de Libera, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

ويمكن متابعة الأعمال التي نُشرت خلال السنوات الأخيرة عن ابن رشد على المواقع الالكترونية. انظر الملحوظة الهامشية رقم 51.



ترجمة مانويلا مارين لعمل عن فن الطهي عند الموحدين[1]، وكذلك ترجمة نيقولا روسر نيبوت/ غيليم روسيلو بوردوي لتاريخ استرداد مايورقة، وترجمة باربارا بولويش لعمل الصوفي الشهير أبومروان الجحانسي الذي عاش في نهاية فترة الموحدين وبداية عصر بني نصر (المتوفى عام 667/1268)[2].

وبفضل ما تم تحقيقه ودراسته من النصوص التي كنا لا نملكها إلا كمخطوطات فقط أصبح من السهل علينا معرفة بعض التطورات العلمية والدينية، ونذكر على سبيل المثال انتشار المذهب الأشعري[3] وعلاج الجسد عن طريق بعض الوصايا العلاجية الشرعية الإسلامية التي وضعها العالم الموحدي الشهير ابن القطان[4]. ذلك العالم الجدير بأن يحوز كل الاهتمام والذي ظلت أعماله مهجورة دون دراسة حتى وقت قريب ولكنها بدأت تخرج إلى النور، وكثير من هذه الأعمال مازال غير متاح على المواقع الإلكترونية مثل الجامع الكبير الذي يجمع عددًا كبيرًا من الأعمال لكننا نتوقع زيادة المعروض منها في الأيام القادمة لأن العمل في هذا



---

(1) Ibn Razīn al-Tuŷībī, Relieves de las mesas, acerca de las delicias de la comida y los diferentes platos, estudio,traducción y notas por Manuela Marín, Gijón: Trea, 2007.

وقد كتبت مانويلا مارين كذلك مقدمة للطبعة الثامنة من ترجمة أمبروسيو ويثى ميراندا لعمل آخر مجهول المؤلف عن فن الطهي:

La cocina hispano-magrebí durante la época almohade según un manuscrito anónimo del siglo XIII traducido por AmbrosioHuici Miranda, estudio preliminar de Manuela Marín, Gijón: Trea, 2005.

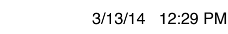
(2) حول العمل الأول انظر الملحوظة الهامشية رقم 6، وأما عن الثانية انظر:

Bárbara Boloix Gallardo, Prodigios del maestro sufí Abū Marwān al-Yuhānisī de Almería. Estudio crítico y traduction de la Tuhfat al-mugtarib de Ahmad al-Qašṭalī, prólogo de Luce López-Baralt, Madrid: Mandala, 2010.

(3) Ŷamal Allāl al-Bajtī, al-Á´Aqīda al-burhāniyya al-aš ´ariyya li-Abī ´Amr al-Salālŷī al-Fāsī (521-574), Tetuán: Maṭba´at al-Jalīŷ al-´Arabī, 2008.

(4) ابن القطان، كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، بيروت/ الدار البيضاء، 1996. حول هذا العمل النادر انظر دراسات إيريك شومونت

La notion de ‹awra selon Abū I-Hasan ‹Alī b. Muhammad b. al-Qaṭṭān al-Fāsī (m. 628/1231)›, REMMM 113-114 (2006), pp.109-113; Ze´ev Maghen, ‹See No Evil: Morality and Methodology in Ibn al-Qaṭṭān al-Fāsī´s Ahkām al-Nazar bi Hāssat al-Başar›, Islamic Law and Society14 (2007), pp. 342-90



المجال لايكاد يتوقف، وأعتقد أنه ليست هناك حاجة إلى أن أشير إلى الإمكانيات الكبيرة للبحث والدراسة من خلال تلك المواقع.

اللغات والنشر: السيطرة المتزايدة للغة الإنجليزية

عندما أنجزت عملي ودراستي الخاصة بالمجلد الثامن/2 من تاريخ إسبانيا مينندث بيدال، كانت هناك وفرة في المراجع المكتوبة بالعربية وهذا طبيعي لأن دراستي تدور حول ذلك وبالإسبانية وبالفرنسية، وكان ما يُكتب بالإنجليزية قليلاً جدًّا، وتلك اللغات الأخيرة بدأت تتزايد اعتبارًا من العقد السابع من القرن الماضي ومازالت تواصل الارتفاع التدريجي، ولا يرجع ذلك فقط إلى انضمام باحثين ممنْ يتحدثون الإنجليزية كلغة أم، ولكن أيضًا لأن بعض الباحثين الذين ليسوا من أهل الإنجليزية يكتبون بهذه اللغة، وهذا الاتجاه يتزايد يومًا وراء يوم[1]، ولا يقتصر على هذا المجال فقط ولا حتى في الدراسات التي تدور حول الأندلس ولا الدراسات الإسلامية والعربية بصفة عامة بل يتعدى ذلك إلى جميع مجالات العلم والمعرفة، وحول ظاهرة عالمية اللغة الإنجليزية كلغة أكاديمية كتبت الكثير من المقالات ومازالت تكتب حتى الآن[2]. وبالطبع هذا الاتجاه له مؤيدوه وأنصاره، وفي رأيي لا يجب أن يُنحاز لهذا الاتجاه أو ذاك، ولكن يجب أن تقدم المصلحة العلمية للمتلقى.

---

(1) من الدراسات التي قدمها باحثون إسبانيون حول فترتي المرابطين والموحدين نذكر على سبيل المثال دراسة مرثيدس غارثيا أرينال ***Messianism and puritanical reform: Mahdis of the Muslim West***, ***translated from Spanish by Martin Beagles, Leiden/Boston: Brill, 2006***، وكذلك دراسة أليخاندرو وغارثيا سانخوان ***(9 15th-Till God inherits the earth: Islamic Picus endowments in al-Andals Centurias) Leiden-Boston: Brill, 2007***نشر الأصل الإسباني في عام 2002، ويحضرني كذلك بعض المقالات حول الموحدين والتي قمت بنظرها منذ عام 1997 بالإسبانية والفرنسية وتظهر الآن باللغة الإنجليزية في كتاب ماريبيل فييرو ***The Almohad revolution: politics and religión in the Islamic West during the twelfth-thirteenth centurias, Ashgate: Variorum, 2012.*** ، ويضم ايضًا الأعمال التي كُتبت في أصلها بالإنجليزية.

(2) انظر على سبيل المثال ***David Cristal, English as a global language: Cambridge University Press, 1997, segunda edición 2003.***

والكتابة باللغة الإسبانية في موضوعات تخص تاريخ إسبانيا ليس ضروريًّا فقط بل لا غنى عنه للباحثين الإسبانيين أو لأولئك الذين يعملون في الحقل الأكاديمي الإسباني وذلك لسببين: أولهما، لأن هناك جمهورًا من المستمعين والقارئين المهتمين، وحقهم علينا أن نُطلعهم على نتائج الأبحاث الجديدة، وثانيهما لأن الهدف الأساسي هو أن تُضاف تلك النتائج إلى الكتب الدراسية التي ننشئ من خلالها أجيالاً جديدة في بلادنا في مختلف فروع العلم.. ومع ذلك فنحن نعيش الآن في عالم العولمة، والعولمة حقيقة واقعة ليس في الخارج فقط، ولكن هنا في الداخل تشكل جزءًا لا يتجزأ مما نفعله وكيف نفعله، وفي هذا الواقع العولمة لا يوجد سوى ما هو منشور باللغة الإنجليزية. لماذا أقول ذلك؟ ربما يفهم مرادي من هذا القول بهذا المثال الذي سأعرضه.

لنفترض أن باحثًا إسبانيًّا قضى سنوات من حياته يدرس بعض النصوص العربية المتعلقة بأحد جوانب تاريخ الأندلس، وقام بنشر ما كُتب من خلال أبواب في كتب أو في مقالات بصفة خاصة (وأقول بصفة خاصة لأن الاحصائيات تدل على أن الإنتاج العلمي الأكاديمي في إسبانيا في جميع العلوم الإنسانية إنما يُنشر ضمن أبواب بعض الكتب أو في مقالات) باللغة الإسبانية، ولنفترض كذلك أن باحثًا إنجليزيًّا قرر أن يكون موضوع رسالة الدكتوراه الخاصة به يدور حول نفس هذا الجانب من تاريخ الأندلس، وكان من المصادر التي سيعتمد عليها في بحثه تلك النصوص العربية التي قضى الباحث الإسباني سنوات عديدة من حياته لدراستها وتحقيقها وبذل فيها مجهودًا كبيرًا، وينتهي الطالب من رسالته التي سيعرض فيها بصدق مدى تقدم الدراسات والأبحاث في موضوع دراسته، وذلك من خلال المصادر التي اعتمد عليها في بحثه، وعند ذلك سيعترف وسيذكر في متن رسالته وفي هامشها إسهامات الذين سبقوه في مجال دراسته، وبعد أن تجاز رسالته سيتم طباعتها في كتاب ينشر بأسلوب سنطلق عليه لفظ «أنكلوسكوني» أي أنه عمل

أكاديمي مستوف لجميع المواصفات العلمية المطلوبة في مجال النشر الأكاديمي، لكنه في نفس الوقت قد كتب بأسلوب وطريقة تجعله أكثر قراءة وأوسع انشارًا بالنسبة لكثير من الباحثين والقارئين من مناطق شتى وبيئات مختلفة، لكنهم لسبب أو آخر مهتمون بمعرفة مضمون هذا الكتاب.

وكما ذكرت فإن الباحث قد فعل كل ما يجب عليه، واعترف بكل أمانة بفضل مَنْ سبقوه في مجال دراسته، وعادة ما يكون ذلك في ملحوظات هامشية، وفي بعض الأحيان يكون هذا الاعتراف مصحوبًا بنقد لسبب أو آخر: ربما لأنه لم يُدرك جيدًا بعض القضايا، أو ربما لأنه لم يوفق في معالجة جانب من موضوعه في إطار منهجي معين حيث يجب أن نضع في الاعتبار أن هذا الطالب قد تعلم في بيئة أكاديمية تعطى أهمية للتقريب النظري للموضوع، وتعطي للطلاب الجامعيين في الجامعات الأنكلوسكسونية فرصة أكبر للقراءة والمناقشة أكثر من مثيلاتها في البيئات العلمية الأخرى كبلدنا على سبيل المثال.

والآن، عندما ينشر الكتاب المأخوذ عن رسالة الدكتوراه لهذا الطالب الشاب الذي لم يعد شابًا ولا طالبًا، فلقد نشر أول عمل له في إحدى الجامعات الأمريكية أو الإنجليزية فإنه ينشره في إحدى دور النشر المرموقة مثل دور الطباعة الجامعية في العالم الأنكلوسكسوني، ويختار له عنوانًا لا يقتصر على الإعلام فقط ولكنه يكون جذابًا ومغريًا.. في هذه الحالة من الذي تتاح له الفرصة الأكبر للاستشهاد به؟ هل هو مؤلف الكتاب الإنجليزي أم الباحث الإسباني؟ الإجابة معروفة للجميع: في المحافل الدولية سيكون الأكثر ذكرًا هو الكتاب الإنجليزي دون أدنى شك.

لذلك فإنه من وجهة نظري البراجماتية فإننا يجب أن ننشر بالإسبانية وبأي قطْع ممكن، لكن إذا أردنا أن تكون إسهاماتنا أصيلة حقًّا فيجب أن نبذل الجهد لكي ننشر نتائج أبحاثنا ودراساتنا باللغة الإنجليزية، لأننا إذا لم نفعل ذلك ستتحول

مجهوداتنا وإسهاماتنا إلى مجرد ملحوظة هامشية في دراسة بالإنجليزية لشخص آخر، ستصبح هي المصدر الذي يُشار إليه عند أول فرصة لظهورها.. ليس هذا فقط، بل إن الدراسة الإنجليزية سيظهر لها أكثر من موجز نقدي في مجلات مختلفة (ليست فقط انجليزية، لكن ايضًا فرنسية وإيطالية وألمانية وحتى إسبانية)، وبالتالي ستحظى بانتشار واسع في العالم الأكاديمي قلما يحظى به عمل إسباني بغض النظر عن أنه في عالمنا الأكاديمي الإسباني لا يُلقى بال إلى موضوع المقالات النقدية.

ونعود الآن إلى المرابطين والموحدين .. لقد نشرت دارIB Tauris في عام 2010 دراسة حديثة عن تكوين إمبراطورية الموحدين، وهو كتاب لباحث أمريكي[1]، ولا شك عندي أنه خلال وقت قليل سيكون هذا الكتاب هو المصدر الذي يُشار إليه من جميع منّ سيقتربون من هذه الفترة للدراسة والتحليل، على الرغم من أن مثل هذه الدراسات وهذا الكتاب خاصة لن تضيف شيئًا جديدًا على ما نعرفه من دراسات نُشرت بالعربية والإسبانية والفرنسية، وسيحدث مثل ذلك مع كتاب رونالد ميجر الذي ظهر في عام 2010 كذلك، وسيتحول قريبًا إلى «الكتاب المعروف عن المرابطين»[2].

النشاط البحثي في الداخل النشاط البحثي إجماليًّا إذا تجاوزنا عالم اللغة إلى العالم الأكاديمي رغم صعوبة الفصل بينهما نجد أن الباحثين الذين يعملون في الجامعات ومراكز الأبحاث في المغرب وإسبانيا وفرنسا هم الذين قدموا أهم الدراسات عن فترتي المرابطين والموحدين، على الرغم من التواجد المتزايد

---

(1) allen J. fromherz, The Almohads: the rise o fan Islamic empire, London: I.B. Tauris, 2010.

وظهرت له دراسة نقدية كتبتها أميرة بن نيسون في *Insight Turkey 13:2 (2011), pp. 188 190.*

(2) Ronald A. Messier, The Almoravids and the meanings of jihad, Santa Barbara, California: Praeger, 2010.

وتجدر الإشارة ايضًا إلى رسالة الدكتوراه الحديثة التي أعدها كاميلو غوميث ريباس

The Fatwās of Ibn Rushd al-Jadd to the Far Maghrib: Urban Transformation and the Development of Islamic Legal Institutions under the Almoravids, Ph.D. Thesis Medieval Studies, Yale University, 2009, que aparecerá próximamente publicada como monografía.

للباحثين اللغة الإنجليزية وخاصة الأمريكيين، لكن هناك أيضًا باحثون هولنديون[1] واسرائيليون[2] ويابانيون وألمانيون.

وفي اليابان الآن مجموعة من الباحثين لديها اهتمام كبير بدراسة الإسلام في العصر الوسيط في منطقة الشمال الإفريقي[3]، وينشرون أبحاثهم باللغة اليابانية على الرغم من أن معظمها يمكن الرجوع إليه باللغة الإنجليزية، وأفضل عمل رأيته حول التنظيم الأساسي لدولة الموحدين أعده باحث ياباني[4]. ونشر في مجلة يابانية يصعب الصول إليها على الرغم من أن أحد أهم التغيرات في العقد الأخير تكمن في تحسن خدمات الاستعارة بين المكتبات المختلفة وهنا يكمن الجانب الإيجابي الأكبر لظاهرة العولمة التي تحدثنا عنها فيما سبق، ولا أضيف جديدًا عندما أعترف بأن الحصول على المصادر والوصول إليها أكثر سهولة من ذي قبل.

بالنسبة للغة الألمانية فإن لها خصوصيات قريبة من الفرنسية فيما يخص المجال البحثي، وحتى العقد السابع من القرن الماضي كانت الفرنسية والألمانية تسيران جنبًا إلى جنب مع الإنجليزية كلغات أكاديمية دولية في مجالات متعددة، ويدخل ضمنها الدراسات الإسلامية والعربية، وإذا كانت الطبعة الأولى



(1) يجيد الباحثون الهولنديون اللغات الأخرى إجادة يجسدون عليها، واعتادوا العمل خارج بلادهم، وفي حالة كاميلا أدانغ الأستاذة في جامعة تل أبيب فإن أبحاثها حول الظاهرية والظاهريين تعد في غاية الأهمية لفهم الحياة الدينية والثقافية للموحدين.

(2) نذكر على سبيل المثال سارة سترومسا التي ألفت كتابًا جديدًا عن شخصية ابن ميمون، والذي درسته من خلال عصر الموحدين الذي ينتمي إليه تمامًا، وشرحت جوانب كثيرة من أعماله:

Maimonides in his world: portrait of a Mediterranean thinker, Princeton: Princeton University Press, 2009.

وانظر أيضًا الدراسة المهمة التي أعدها كارلوس فرانكل.

Legislating truth: Mainonides, the Almohads and the thirteenth century Jewish Enlightment', en Resianne Fontaine et al. (eds.), Studies in the History of Culture and Science. A tribute to Gad Freudenthal, Leiden/Boston> Brill, 2011, pp. 209-232.

(3) Kazuo Miyaji, ‹Magrab Studies in Japan: historical review and perspectives›, The Journal of Sophia Asian studies 24 (2006), pp. 1-6, consulta online en http://ci.nii.ac.jp/ naid/110006391927/en.

(4) M. Kisaichi, ‹The Almohad social political system or hierarchy in the reign of Ibn Tumart›, Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko 48 (1990), pp. 81-101.

من موسوعة الإسـلام «Encyclopaedia of Islam» قد نشرت باللغات الثلاث (الفرنسية والإنجليزية والألمانية) فإن الطبعة الثانية قد نشرت فقط باللغة الإنجليزية والفرنسية (وهذه الأخيرة قد تم انجازها لأن المتخصصين الفرنسيين في الدراسـات العربية بذلوا جهدًا كبيرًا للحصول على التمويل الـلازم)، أما الطبعة الثالثة من الموسوعة فقد نُشرت بالإنجليزية فقط، وتظهر في الوقت نفسه كنسخة ورقية والكترونية..

وإذا كان الباحثون الفرنسيون لديهم تقليد قديم بالاهتمام بدراسة الإسلام في منطقة الشمال الإفريقي وهو اتجاه مرتبط بسياستهم الاستعمارية[١] فإن الباحثين الألمانيين ليس لديهم هذا التقليد، لكن اهتمامهم ينصب على الدراسات اللاهوتية والنظرية السياسية.

ومنذ أن نشر المجري اغناث غولدزيهر عمله الأول باللغة الفرنسية حول أعمال ابن تومرت ومذهبه[٢] إضافة إلى ما تبعه من دراسـات أعدها دومينيك أورفوي[٣] والباحثون العرب[٤] فإن أحدث الإسهامات ندين بها إلى باحثين ألمانيين

---

(1) يمكن الرجوع في هذا الجانب إلى الدراسات التي تتناول الجانب الفرنسي في كتاب مانويلا مارين.(ed.)
Al-Andalus /España. Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI, Madrid: Casa de Velázquez, 2009,
obra de Gabriel Martínez-Gros, Safia Boumahdi, Pascal Buresi y Patrice Cressier

(2) Ignaz Goldziher, ‹Mterialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung›, Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft XLI (1887), pp. 30-140 (reproducido en Gesammelte Schriften, vol. II, Hildesheim, 1968) y su introducción a D. Luciani (ed.), Le Livre de Mohammed ibn Toumert, Mahdi des Almohades, Argel, 1903.

(3) نحن أمام مؤلف ندين له بإحدى أهم الإسهامات وأكملها حول التطورات الثقافية والدينية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وانظر على سبيل المثال:
Dominique Urvoy, Pensers d›al-Andals. La vie intellectuelle à Cordoue et Sevilla au temps des Empires Berberes (fin XIe siècle début XIIIe siècle), Toulouse, 1990; Ibn Rushd (Averroes), transl. O. Stewart, Londres, 1991; ‹Les diverences théologiques entre Ibn Tūmart et Gazālī›, en Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l›occasion de son 70e anniversaire, La Manouba, 1993, II, pp. 203-212.
ويمكن الرجوع إلى أعماله الكاملة في كتاب تكريمه الصادر حديثًا
Nicole Koulayan y Manssur Sayali (ed.), Synoptikos. Mélanges offerts à Dominique Urvoy, CNRS/ Université de Toulouse Le Mirail, 2011.

(4) على سبيل المثال انظر ناشرى «الكتاب» لابن تومرت: عمّار طالبي (الجزائر، 1985) وعبدالغني

هما تيلمان ناغل وفرانك غريفيل[١]، فالأول منهما نشرت نتائج أبحاثه بالإسبانية في مجلة «القنطرة»[٢]، على الرغم من أن الجزء الأكبر من دراسته حول المذهب الموحدي وعلاقته بما أُطلق عليه «النهضة السيئة» غير متاح سوى باللغة الألمانية مما جعل صداها محدودًا إلى حدٍ بعيد، ومن الإسهامات المهمة باللغة الألمانية كذلك دراسة آنا أكاسوي حول ابن سبعين، على الرغم من أنه عند قراءتها لابد أن تُؤخذ في الحسبان ملاحظات غيسيب ماندالا[٣].

في عام 2005 قامت Casa de Velásquez (دار بيلاثكيث) بالاشتراك مع CSIC (المجلس الأعلى للأبحاث العلمية) بنشر مجلدين عن موضوع Los almohades: problemas y perspectivas (الموحدون: مشكلات وإمكانات)[٤] واللذين نشر لهما دراسة نقدية في مجلات ناطقة الإنجليزية[٥] ومنذ ذلك الحين فإن الحقل الأكاديمي الأمريكي يقوم بعملية «اكتشاف» لفترة الموحدين. ففي عام 2010 في مدينة كالاماثو وهي مدينة أمريكية يعقد فيها سنويًّا مؤتمر عن دراسات العصور الوسيط كانت

أبوالعزم (الرباط، 1997).

(1) -Tilman Nagel, Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams, «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klass» Folge 3, Bd. 244, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2002; Frank Griffel, 'Ibn Tūmart's Rational Proof for God's Existence and His Unity, and His Connection to the Nizāmiyya madrasa in Baġdad', en p. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), Los almohades: problemas y perspectivas, Madrid: CSIC/ Casa de velásquez, 2005, pp. 753-813.

(2) Tilman Nagel, ‹La destrucción de la ciencia de la šarī´a por Muhammad b. Tūmart', Al-Qantara 18:2 (1997), pp. 295-304, ضمن قسم تخصصي حول الفكر والدعوة في عصر الموحدين

(3) Anna Akasoy, Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit: die «Sizilianischen Fragen» des Ibn Sab´in, Leiden: Brill, 2006; G. Mandalá, 'Il prologo delle Riposte alle questioni siciliane di Ibn Sab'īn come fonte storica. Politica mediterranea e cultura arabo-islamica nell´está di Federico II', en Actes de la Tournée d'étude sur Ibn Sab'in (1216/17-1270), Paris EPHE 14 june 2005, Schede Medievali 45 (2007), pp. 25-94.

(4) P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (ed.), Los almohades: problemas y perspectivas, Madrid: CSIC/ Casa de Velásquez, 2005.

(5) L.P. Harvey, Journal of Islamic Studies 18:1 (2007), pp. 118-124; J. Stearns, International Journal of Middle East Studies 40 (2008), pp. 49-3. también en una española: Alejandro García Sanjuán, Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales 16 (2006), pp. 333-337.



هناك جلسة خصصت لفترة الموحدين.[1].. وفي نفس الوقت أُطلقت مبادرته من قبل عدد من الباحثين الأمريكيين لعمل دراسة جماعية لإسبانيا وشمال إفريقية وهو مأطلق عليه (The Spain and North Africa Project (SNAP)[2] (مشروع إسبانيا وشمال إفريقية)، حيث يعمل عدد من أعضائها في مجال الموحدين، وكل ذلك يدل على أن هناك «إنزال» أمريكي موسع على شواطئ المرابطين والموحدين، وسنرى في المستقبل أهمية اللقاء بين «المارينز» وبين «القوات» التي كانت تحتل من قبل تلك الشواطئ، أما بالنسبة للباحثة كينثيا روبنسون فإن دراستها حول «حديث بياض ورياض»[3] تشكل جزءًا من خطة بحثية بدأتها منذ عدة سنوات حول الثقافات الملكية.

---

(1) مراجعة لتاريخ الموحدين «جلسة نظمتها لوردس ماريا ألباريث التي كانت تعمل آنذاك استاذًا في قسم اللغات والآداب الحديثة بالجامعة الكاثوليكية الأمريكية، ونشير إلى أهمية النص الذي صاحب الدعوة حيث يقول: «لقد انصب تركيز الباحثين الغربيين الذين درسوا إسبانيا الإسلامية في المقام الأول على عصر الخلافة وعصر الطوائف، وفي نفس الوقت تغافلوا عن دراسة الممالك البربرية، وخاصة عصر الموحدين الذي اتسم بشيء من العنف والتعصب، وهناك أيضًا تقصير في تقييم مظاهر رقي الحضارة الأندلسية في تلك الفترة، وخلال السنوات الأخيرة استلهم الدارسون جزءًا من هذه القضية من خلال الاهتمام بالأحداث السياسية والاجتماعية والثقافية إبان عصر الموحدين عندما قوي سلطانهم وازدهرت حضارتهم، فضلا عن نمو الحركات الفكرية والتقدم في المظاهر الحياتية خلال الفترة المذكورة»

(2) http://datacenter2. aucegypt.edu/cgomezrivas/Spain_North_Africa_Project/Home.html.

وهذا المشروع يتلخص فيما يلي: إن مشروع إسبانيا وشمال إفريقية هو مبادرة أكاديمية لتشجيع دراسة شبه الجزيرة الأيبيرية والمغرب العربي كإقليم واحد، ويركز على الفترة الممتدة بين القرن السابع والقرن الثامن عشر حيث يجمع المهتمون بشمال إفرقية في إسبانيا مجموعة دارسين من تخصصات مختلفة مثل التاريخ والفن والأدب والفلسفة والدين، على أساس أن الموضوعات المهمة الخاصة بمنطقة غرب البحر المتوسط يمكن أن تتم في إطار من تداخل التخصصات، متعاملة معها كبنيان متكامل، ونأمل أن يكون هذا المشروع مقدمة لمنتدى يستطيع من خلاله المتخصصون في المجالات المختلفة أن يقيموا علاقات جديدة عن طريق المشاركة في المناهج والمقررات ومتابعة بعضهم لبعض والتعاون في مجالات متعددة للإنتاج الأكاديمي والثقافي والفكري وإقامة مجموعات بحثية ومؤتمرات علمية، ونتوقع أن تؤدي مثل هذه المجهودات العلمية إلى إقامة مداخل مثيرة ومبدعة تثري دراسات منطقة جنوب البحر المتوسط والحوض كله.

(3) Cynthia Robinson, Medieval Andalusian courtly culture in the Mediterranean: hadith Bayad wa Riyad, London New York: Routledge, 2006.



أما بخصوص «قوات» البحث الفرنسية فإنني أعتبرهم نموذجًا في تخصصاتهم وعدم وجود فواصل بينهم، فهم يتميزون بصفة عامة بالتنسيق والتعاون، فبعد الدراسات التي قام بها فيثنت ليغاردير منفردًا حول المرابطين(١) وبعض رسائل الدكتوراه حول جوانب محددة من عصر الموحدين(٢) وكذلك بعض الإسهامات المتعددة حول ابن رشد ومذهبه(٣) يُعَد حاليًا مشروعان سيكون لهما دورهما الكبير في تقدم معارفنا حول شمال إفريقية في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي.. فعلى الجانب الأول هناك فريق مشترك من علماء الآثار من المغربيين والفرنسيين (يضم الفريق جيان بيير فان ستايفيل) يقوم بالحفر في منطقة إيجلي، وبناء على البيانات التي ستظهر سيُملأ بلا شك فراغ كبير في معرفتنا بأصول ونشأة حركة الموحدين(٤).. وعلى الجانب الآخر فقد استطاع باسكوال بوريس أن يحصل على التمويل الأوربي الضروري لمشروعه المسمى Imperial government



(1) Vincent Lagardère, Le Vendredi de Zallaqa (23 octobre 1086), Paris: L'Harmattan, 1989; Idem, Les almoravides: jusqu'au règne de Yusuf b. Tasfin (1039-1106), Paris: L'Harmattan, 989; Idem Les almorávides. Le djihad andalou (1106-1143), Paris L'Harmattan, 1998.

(2) M.Karmi, La chute de l›empire almohade. Analyse doctrinale, politique et économique, Lille: Atelier Nacional de Reproduction des Thèses, 1998; A. Sabbane, Le gouvernment et l›administration de la dynastie almohade (XIIe XIIe siècle), Lille: Atelier Nacional de Reproduction des Thèsis, 1999; El Mostaza Benouis, Le système juridico-judiciaire almohada en al-Andals et au Maghreb 542-668/ 1147 1269, Université Lyon 2, 2002; Hicham al-Allaoui, L´art du secrétaire entre literature et politique: les actes de chancellerie almoravide et almohade (Maghreb et al-Andals, fin XIe fin XIII s.), Université Lumière Lyon II, 2007.

(3) Alain de Libera, Penser au Moyen Age, Paris: Senil, 1991 (trad. Española Pensar en la Edad Media, presentación de Patxi Lanceros; traducción de José Mª Ortega y Goçal Mayos, Rubí (Barcelona): Anthropos, 2000; A. Bazzana, N. Bériou et P. Guichard, Averroès et l›averroïsme. Un itinéraire historique du Aut. Atlas à Paris et à Padoue. Actes du Colloque Internacional organisé à Lyon les 4 et 5 octobre dans le cadre du Temps du Maroc, Lyon, 2005, además de los trabajos mencionados en las notas 10 y 11.

(4) لقد نشرت بعض البيانات الأولية في دراسة جيان بيير فإن ستايفيل وعبدالله فيلي. انظر:
Jean Pierre van Stävel y Abadía Flili, Wa-waṣalnā ‹alā barakat Allāh ilā Īgīliz: à propos de la localisationd›Igiliz Des-Harga, le Hiṣn du Mahdī Ibn Tūmart›, Al-Qantara XXVII (2006), pp. 153-194; A.S. Ettahiri, A. Fili, J.P. van Stävel, ‹La montagne d› Īgīliz et le pays des Arghen (Maroc). Enquête archéologique sur une siècle de montagne, de la révolution almohade à la constitution des terrois précoloniaux', Les Nouvelles de l'archéologie 124 (2011), pp. 49-53; Marie Pierre Ruas, M. Tengberg, A.S. Ettahiri, A.Fili, J.P. van Stävel, 'Archaeobotanical research at the medieval fortified site of Īgīliz (Anti Atlas, Morocco) with particular referente to the exploitation of the argan tree', Veget Hist Archaeobot 20 (2011), pp. 419-433.

and authority in Medieval Western Islam[١] (الحكم الإمبراطوري ونفوذه في الإسلام الغربي في العصر الوسيط) وهدفه الأساسي هو الاستفادة من المعلومات الجمة التي تحويها الوثائق التي وصلت إلينا ضمن وثائق أخرى من أمانة سر الدولة الموحدية، ولاشك لديَّ في أنه خلال وقت قصير سيساهم المشروعان في إثراء معلوماتنا ثراء عظيمًا.

وبخصوص «قوات» البحث في شبه الجزيرة الذين يكتبون باللغة الإسبانية فهؤلاء أيضًا لا ينقصهم التخصص والتنسيق كما تدل على ذلك الدراسات التخصصية والأعمال الجماعية سواء عن عصر المرابطين[٢] أو عصر الموحدين[٣] والتي تتميز بصفة خاصة بالمعلومات الكثيرة عن شخصيات بارزة في مجال الثقافة والأدب «تحويها مكتبة الأندلس» التي يديرها خورخي ليرولا وخوسي ميغيل بويرتا بيلتشيث[٤]، ولا يوجد حتى الآن مشروع بحثي متخصص في العصور المذكورة يسير على النهج الفرنسي المذكور آنفًا.. أما «قوات» البحث التي تكتب باللغة



---

(1) http://www.cnrs. Fr/inshs/recherche/docs-actualites/erc-buresi.pdf.

(2) Itinerario cultural de almorávides y almohades: Magreb y Península ibérica, Consejería de Cultura, 1999; Mauritania y España: una historia común: los almorávides unificadores del Magreb y al-Andals (s. XI-XII), coordinación científica Virgilio Martínez Enamorado y Francisco Vidal Castro, Madrid Granada: Agencia Española de coordinación Internacional y Fundación El legado andalusí, 2003; Francisco Codera Zaidín, Decaderncia y desaparición de los almorávides en España, Mª Jesús Viguera Molins (ed.), Pamplona: Ugoiti, 2004; Rachid El Hour, La administración judicial almoravides en al-Andals: élites, negociaciones y enfrentamientos, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2006; María Marcos Cobaleda, Los almorávides: territorio, arquitectura y artes suntuarias [Recurso electrónico], Granada, 2010.

(3) María Luisa Ávila y Maribel Fierro (ed.), Estudios onomástico-biográficos de al-Andals IX. Biografías almohades. 1, Madrid: CSIC, 1999; Maribel Fierro y María Luisa Ávila (eds.), Estudios onomástico-biográficos de al-Andals X. Biografías almohades.II, Madrid, CSIC, 2000; Miguel Vega Martín, Salvador Peña Martín y Manuel C. Feria García, El mensaje de las monedas almohads: numismática, traduction y pensamiento islámico, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002: Los almohades: su patrimonio arquitectónico y arqueológico en el sur de al-Andalus, coord. Magdalena Valor Piechotta, José Luis Villar Iglesias y José Ramírez del Río, Sevilla: Consejería de Relaciones Institucionales, 2004; Francisco García-Fitz, Las Navas, 1212 en perspectiva, Barcelona: Ariel, 2005.

(4) لقد نشر منذ عام 2004 المجلدات من الثاني إلى السادس، وقد قارب على الظهور كل من المجلد الأول والسابع.



البرتغالية فهناك دراسات مهمة لبعض الجوانب التي تتعلق بالأراضي البرتغالية في العصر الحالي، كما هو الحال في دراسة ثورة ابن قسي(١) أو النسخة الرومانثية لتاريخ العالم الشهير أحمد بن محمد الرازي(٢) Crónica del Moro Rasis ..أما «قوات» البحث العربية فيأتي في مقدمتها الباحثون المغاربة الذين كانت لهم إسهامات متعددة حول المرابطين والموحدين(٣)، ولا يعني ذلك عدم وجود باحثين عرب من جنسيات أخرى(٤)، وهؤلاء تدل أبحاثهم وعناوينها على أن الماضي يُقرأ بمرآة الحاضر(٥)، ومن المؤسف حقًّا أن هذه الدراسات ليس لها صدى ولو بدراسة نقدية في المجلات الإسبانية المتخصصة في الموضوعات العربية الإسلامية، ولكن هذا الموضوع طريقة كتابة الدراسات النقدية الإعلامية الهادفة تمثل إحدى المواد الدراسية في مجالنا الجامعي.

---

(1) نشر كتابه «خلع النعلين» في عام 1997، ونشره محمد العمراني، وعلى هذه الطبعة بنى أدالبرتو ألفيس طبعته
As sandalias do mestre: Edad Media em torno do sufismo de Ibn Casi nos começos de Portugal, Lisboa: Hugin, 2001.

وقد نشرت عالمة الآثار روسا باريلا غوميس عدة دراسات حول النتائج التي تم التوصل إليها نتيجة للحفريات في مناطق سيلفيس وميرتولا حيث شهدت تلك المناطق نشاط الشخصية المذكورة.

(2) Antonio Rei, ‹A Crónica do Mouro Rasis: repositório do programa almóada de reconquista›, en Luis A. García Moreno y María Jesús Viguera Molins (eds.), Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica, Universidad de Alcalá. 2009, pp. 229-244.

(3) نذكر على سبيل المثال: مصطفى بنسباع «السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين»، تطوان 1999؛ الحسين بولقطيب، «جوائح وأوبئة المغرب، عهد الموحدين»، الرباط 2001؛ أحمد محمودي، «عامة المغرب الأقصى في العصر الموحدي، مكناس: جامعة مولاي اسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2001؛ محمد بن شريفة، «الأمير المرابطي ميمون بن ياسين، حياته وحجاته (420هـ؟ 530هـ)، الرباط، دعوة الحق، 1423/2002؛ محمد المغراوي، «الموحدون وأزمات المجتمع»، الرباط 2006.

(4) عبدالحميد حسين احمد السمرائي، «تاريخ حضارة المغرب والأندلس في عهدى المرابطين والموحدين، الزاوية (ليبيا)، 2002؛ الأخضر محمد بولطيف، «فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي»:
510-668H/1116-1269M. Rendón, VA: The Internacional Institute of Islamic thought, 1429/2009.

(5) حامد محمد الخليفة، «انتصارات يوسف بن تاشفين»، 400هـ/1009م 500هـ/1106م: بطل معركة الزلاّقة وقائد المرابطين موحد المغرب ومنقذ الأندلس من الصليبيين، الشارقة (الإمارات العربية المتحدة)، 1425/2004.



وفي بعض الأحيان كان يحدث التقاء بين كل هذه «القوات» التي قد تتحد فجأة لتدرس موضوعًا بعينه، وذلك ما حدث في موضوع القرآن الذي كان يتناقله الخلفاء الموحدون في حملاتهم العسكرية والذي ظهر عنه حتى الآن أربع دراسات(١).

تعليقات ختامية

في نهاية هذا العرض أود أن اقول إننا نمر بمرحلة ازدهار فيما يختص بالأبحاث والدراسات حول عصر المرابطين والموحدين، وكل حين يظهر لنا مصدر جديد يفتح أمامنا آفاقًا عديدة، وبعض هذه المصادر لا تنقصه الثقة، وتزداد كل يوم الإمكانات المتاحة للاطلاع على المصادر من خلال المكتبات الالكترونية والانترنت.

ويحذر البعض وإن كان ذلك يتم على حياء من الاتجاه إلى وضع الأحداث الخاصة بالغرب الإسلامي في عصري المرابطين والموحدين ضمن مفهوم أشمل وأوسع، وهو مفهوم العالم الإسلامي كله، أيضًا مفهوم العالم المسيحي اللاتيني.. فإن كان الصوفي الشهير محيي الدين ابن عربي يمثل الإسلام بمفهومه العميق(٢) فإن ابن طفيل وابن رشد قد تركوا أثرًا لا يُمحى في أوروبا كلها(٣)، ولا يخفى أن

(1) Amira Bennison, ‹The Almohads and the Qur›ān of ‹Uthmān: the legacy of the Umayyads of Cordoba in twelfth century Maghrib›, Al-Masāq 19:2 (2007), pp. 131 154; Pascal Buresi, 'D'une Péninsule à l'autre: Cordoue, 'Uţmān (644-656) et les Arabes à l'époque almohade (XIIe-XIIe siècle)', Al-Qantara XXXI (2010), pp. 7-29; Medí Ghouirgate, 'Quelques remarques sur le ceremonial califal almohade', en Philippe Sénac (ed.), Le Maghreb, al-Andals et la Méditerranée occidentale (VIIIe XIIIe siècle), CNRS Université de Toulouse-Le Mirail, 2007, pp. 285-307; Travis Zadeh, 'From Drops of Blood: Charisma and Political Legitimacy in the translation of the 'Uthmānic codex of al-Andalus,' Journal of arabic Literature 39:3 (2008), pp. 321-346.

(2) Alexander D. Knysh, Ibn Arabi in the later Islamic tradition: the making of a polemical image in medieval Islam, New York: State University of New York Press, 1999.

(3) حول ابن طفيل انظر:

Samar Attar, The vital roots of European Enlightement:IbnTufayl's influence on modern Western thought, Lanham, MD: Lexington Books, 2007, Sobre Averroes véanse los proyectos Aquinas and the

Arabs en hhtp://web.mac.com/mistertea/Aquinas_%26_th_Arabs/Aquinas_the_Arabs.html y Averroes database en http://www.thomasinstitut.uni-koeln.de/index.php

الفترة التاريخية من القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر في الغرب الإسلامي قد شهدت تطورًا غير معتاد في الاختلاط الثقافي بين الديانات السماوية الثلاث، وهي فترة الترجمة التي تحولت بسببها أوروبا[١] فهي تمثل العصر الذهبي لليهود السفرديين[٢]، وهي الفترة التي شهدت فيها الأراضي الإسلامية والمسيحية نشاطًا ثقافيًّا هائلاً[٣] وهي التي أُعدت فيها مشروعات سياسية وثقافية تشبه تلك التي كانت في عصر الموحدين، مثل مشروع فيديريكو الثاني في صقلية ومشروع ألفونسو العاشر الحكيم[٤]، وهي أيضًا الفترة التي تنتهي وكان القرن الثالث عشر حاسمًا في هذا الجانب بنشأة الخلاف المتصاعد حسب ما يراه بعض المؤلفين بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي[٥].

وعلى الرغم من أن هناك بعض المجالات البحثية التي لم تُطرق بعد فيما يخص التاريخ السياسي والاقتصادي خلال تلك القرون ربما كان هذا الأخير هو الذي سيحوز اهتمام الباحثين خلال السنوات القادمة نظرًا لطبيعة الظروف



---

(1) إن التعقيدات التي مرت بها عملية الترجمة في تلك الفترة قد تمت صياغتها في دراسات حديثة، نذكر منها على سبيل المثال :

Dimitri Gutas, ‹What was there in Arabic for the Latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain›, en Andreas Speer y Lydia Wegener (eds.), Wissen über Grenzen, Berlin: de Gruyter, 2006, pp. 3-21; Charles Burnett, Arabic into Latin in the Middle Ages. The translators and their intellectual and social context, Ashgate Variorum, Farnham, Surrey, 2009.

(2) يُرجى الرجوع في هذا الأمر إلى الدراسة النقدوية التي أعدتها مناحم بن ساسون حول:

M. Ben-Sasson, ‹al-Andals: the so-called ‹Golden Age› of Spanish Jewry a critical view›, in C. Cluse (ed.), The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth centuries), Turnhout: Brepols, 2004, pp.123-137.

(3) شهد القرن الثاني عشر خصوصًا بالنسبة للمسيحية ما يمكن أن يُطلق عليه «النهضة الثقافية»: انظر

Charles Homer Haskins, The renaissance of the twelfth century, Cambridge. Mass./ London: Harvard University Press, 1955; Robert L. Benson y Giles Costable (ed. With Carol D. Lanham), Renaissance and renewal in the twelfth century, Toronto: University Press, 1991; Sabina Flanagan, Doubt in an age of faith: uncertainty in the long twelfth century, Turnhout: Brepols, 2008.

(4) Maribel Fierro, ‹Alfonso X›the Wise›, the last Almohad caliph?, Medieval Encounters 15 (2009), pp. 175-198.

(5) Richard Bulliet, The Case for Islamo-Christian Civilization, Columbia University Press, 2004.



الحالية فإننا يجب ألا نغفل الجوانب الثقافية وأن نعيرها اهتمامًا خاصًّا، وقد بدأ هذا الاهتمام بالفعل يُترجم إلى واقع حيث تجرى الدراسات مثلاً حول التصوف والمسكوكات، وتلك جوانب مازال لديها الكثير مما ستقدمه لنا من معارف[١]، ولا ننسى في هذا الصدد كذلك علوم الآثار، فلقد كان تفكك امبراطورية الموحدين وما تبعه من نتائج في مختلفة الأقاليم مادة الكثير من الأبحاث والدراسات الحديثة[٢]، وستظل كذلك لفترة قادمة نظرًا لقرب تخليد ذكرى موقعة العقاب في عام 2012.

ونستطيع أن نهنئ أنفسنا لأن دراسة تلك الفترة لا تقتصر على لغة معينة أو بيئة محددة، فهناك آراء متعددة ومتقابلة لأن الباحثين تختلف مؤهلاتهم وتتباين ميولهم وآراؤهم واهتماماتهم ولغاتهم ومناهجهم، وهو ما يؤدي إلى غزارة الإنتاج البحثي وثرائه، ثم إن ذلك يخلق كثيرًا من المناقشات والجدل لأن الاختلاط الثقافي بين الجماعات الدينية والسياسية الذي نتج بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر قد أنتج قضايا شائكة تتعلق بالهويات الدينية والثقافية وبالتأثير والتأثر وبالأفكار التي تنتقل ذهابًا وعودة أو تتدافع مثل كرة الطاولة بين هذا وذاك، وكل ذلك يجعلنا نبحث مضطرين عن وسائل عسيرة للتعبير عما نراه: فنبحث عن الأساليب بدلاً من الأسس وعن الفروع بدلاً من الأصول وعن الشك بدلاً من اليقين.

---

(1) Salvador Peña y Miguel Vega, ‹Rebuilding the contexts of the Andalusi epigraphic legacy: ‹The Friend of God› in the Almoravid numismatic discourse›, discourse›, TRANS 10 (2006), pp. 73-83 e Idem, ‹Arcos y Cádiz en las monedas almohades (propuestas de lectura seguidas de una lista de cecas)›, Al-Andalus Magreb XII (2005), pp. 105-128.

(2) انظر على سبيل المثال:

Virgilio Martínez Enamorado, ‹Algunas reflexiones en torno al fin del almohadismo. El siglo XIII en el Islam de Occidente› en I Jornades de Recerca Històrica de Menoría. La Manurqa de Sa´id ibn Hakam, un país islàmic a Occident, Publicaciones des Borns (Ciutadella de Menoría), 15-16 (2006), pp. 11-28; Isabel O´Connor, 'The Fall of the Almohad Empire in the Eyes of Modern Spanish Historians', Islam and Christian-Muslim Relations 14 (2003), pp.145-162.

وكإطار عام للموضوع

debe verse Timothy Parsons, The rule of empires: tose who built them, tose who endured them, and why they always fall, Oxford: Oxford University Press, 2010.

ونختم بملحوظة طريفة وهي أن عصر الموحدين على ما يبدو قد أصبح مادة سينمائية، فمنذ سنوات أنتجت في السينما قصة حياة ابن رشد لتظهر من خلالها العواقب الوخيمة للخطر الثقافي والتزمت الديني[1]، وبعد ذلك بسنوات قام الممثل والمخرج الكوميدي الشهير سعيد الناصري بإنتاج فيلم عن عصر الموحدين فيما يبدو أنه اقتباس ناتج عن النجاح الساحق الذي حققه الفيلم الفرنسي «الزائرون» على المستوى المحلي وتم عرضه عام 2006 [2]. ولاشك أن الأحداث المتلاحقة التي شهدتها الفترة ما بين القرن الحادي عشر والثالث عشر كانت مادة لهذا الفيلم وتصلح لأفلام أخرى كثيرة ولمسلسلات تليفزيونية تساهم في نشر المعرفة حول فترات من تايخ الإسلام في الغرب كانت تتسم بالتطورات السياسية والاجتماعية والثقافية التي كان لها صداها ليس في المنطقة فقط بل في أوروبا والعالم الإسلامي بأسره[3].

****

---

(1) الفيلم من إخراج يوسف شاهين وتم عرضه عام 1997. انظر

http://www.miscellanea.de/film/Youssef_Chahine/Le_Destin.htm (consutada el 08/01/2012).

(2) Abdou chez les Almohades, dirigida por Said Naciri: puede verse en hhttp://video.google. com/ videoplay? Docid= 6164515446435707247&ei= Vcx5Sei=Vcx55e 75EYn82gkv8gkSoBQ&q22 abdou% 22#.

تم الاطلاع على الموقع في2012/1/8، وقد أمدتني بالمعلومات عن هذا الفيلم لوردس ألباريث.

(3) مازال موضوع تأثير عصر الموحدين في أراضٍ إسلامية أخرى يحتاج إلى كثير من الدراسات والأبحاث.

أندلس بني نصر وتاريخها.. إيجاز وتقييم

فرانثيسكو بيدال كاسترو - جامعة جيان

هذا البحث يُعد مراجعة موجزة وميسورة لبعض الجوانب العامة والأساسية لتاريخ الدولة النصرية إضافة إلى استعراض بعض القضايا التاريخية الرئيسة لبني نصر.

ونظرًا للكم الهائل من المصادر حول الأندلس في عهد بني نصر – عدة مئات من الأعمال فيما يخص القضايا التاريخية فقط – فلن نورد هنا إشارات هامشية إلى المصادر ولن نذكر أسماء الأعمال أو المؤلفين، فذلك كله يستطيع القارئ أن يعثر عليه ضمن قائمة هائلة من المصادر المتخصصة والعامة جُمعت في آخر عمل عن بني نصر[(١)].

١ - قضايا عامة حول تاريخ بني نصر

١-١ تحديد المفاهيم والمصطلحات:

من المعلوم بداهة أن الاسم أو المصطلح الذي يُطلق لتعريف حقيقة تاريخية معينة لابد أن يكون معبرًا عن الرؤية والمفهوم الذي يُعلم عن هذه الحقيقة، وفيما يتعلق بعصر بني نصر فإن التاريخ قد صاغ لهما تعريفًا أصبح ثابتًا ومعمّمًا: مملكة

(1) Véase María Dolores Rodríguez Gómez, Francisco Juan Juarros y Mª Jesús Viguera Molíns, ‹Bibliografía›, en Mª J. Viguera Molíns (coord.) et al., El Reino Nazarí de Granada (1232-1492) Sociedad, vida y cultura, Historia de España Menéndez Pidal, dirigida por José María Jover Zamora, vol. VIII-4, Madrid: España Calpe, 2000, pp. 463-534. Véase, además, sobre ‹Bibliografía› de fuentes específicamente: Mª J. Viguera, ‹Fuentes›, en en Viguera Molíns (coord.) et al., El Reino Nazarí de Granada, pp. 443-461.

بني نصر في غرناطة، ومع ذلك فإن اثنين من هذه المصطلحات الثلاثة يمكن أن تقود على الرغم من أنها ليست خاطئة تمامًا إلى شيء من المفهوم الخاطئ لأنها لا تعبر تعبيرًا دقيقًا عن الهوية السياسية والدستورية للأندلس في عصر بني نصر.

1-1-1 وأول هذه المصطلحات يكمن في كلمة «مملكة» التي تمثل ترجمة إسبانية اصطلاحية تصورية للفظ الإسباني «reino»، وفي الحقيقة أن الأندلس في فترة حكم بني نصر مثلها في ذلك مثل فترات حكم مختلفة سابقة لم تكن مملكة بالمعنى «الدستوري» للكلمة، فلم يكن يحكمها ملك «rey» لأن الإسلام يحيط هذا اللفظ عادة بمفاهيم سلبية، فهو يشير إلى عدم الشرعية وإلى اغتصاب السلطة بالقوة دون حق.. وعلى الرغم من ظهور مصطلح «مملكة» عند الحديث عن عصر بني نصر في بعض النصوص العربية فإن استخدام هذا اللفظ يشير إلى المفهوم الجغرافي أو الإقليمي السياسي أو الشرعي، أما ظهوره في المصادر العربية الحديثة فهو مجرد نقل للتسمية التاريخية الإسبانية المتعارف عليها.

فالأندلس في عهد بني نصر لم يكن حاكمها ملكًا، ولم تكن له نفس السلطات التي كانت تخوَّل للملك في إسبانيا في العصور الوسطى، ولكنه كان يضطلع بدور «أمير المسلمين»، وهو اللقب الذي يلي مباشرة لقب الخليفة «أمير المؤمنين».. وقد يُطلق عليه كذلك لقب «السلطان»، لكن لم يطلق عليه قط لفظ الملك، ولم تظهر هذه التسمية مطلقًا في النقوش أو النصوص الرسمية (النقود والمنقوشات والمراسيم والوثائق الإدارية ومعاهدات السلام والمراسلات الدبلوماسية وغيرها).

لذا نرى أنه من الأصوب والأدق والأنسب للحقيقة القانونية للأندلس في عهد بني نصر أن يطلق عليها «إمارة» أو على الأقل «سلطنة» بدلاً من «مملكة».

1-1-2 والمصطلح الثاني الذي يمكن أن يسبب التباسًا على القارئ هو اسم «غرناطة»، وما من شك في أن هذا المصطلح دقيق إذا قُصد به العاصمة ومقر

السلطة في الأندلس النصرية، وهذا هو المعنى الذي ترمي إليه المصادر العربية نفسها والأمراء النصريون عند استخدام هذه الكلمة، فعلى سبيل المثال في عهد الأمير محمد الأول (1232–1273) نقش هذا الاسم على بعض الدراهم حيث كان يُقرأ عليها «أمير غرناطة، خليفة العباسي»، والمثال الأوضح من ذلك يكمن في بعض الوثائق حيث يمتد مفهوم الكلمة ليشمل الأراضي التابعة لها، تقول الوثائق: «سلطان غرناطة وأرض المسلمين التابعة لها».

وحتى مع هذا المفهوم المركزي لكلمة غرناطة على أنها العاصمة اعتاد البعض أن يتجاهل قضية هامة في هذا الصدد وهي أن غرناطة رغم كونها العاصمة الأخيرة والحاسمة لدولة الأندلس النصرية لم تزد على أنها إحدى ثلاث عواصم في هذه الخلافة بعد العاصمة الأولى وهي قرية أرجونة منذ عام 1232 إلى عام 1233، ثم الثانية وهي مدينة جيان من عام 1233 إلى عام 1238.

أما فيما يخص دلالة الكلمة من الناحية الجغرافية فإن الاستخدام التاريخي لها بحدودها المعروفة للدلالة على ملك الدولة النصرية من حيث تسميتها «مملكة بني نصر في غرناطة»، هذا الاستخدام من شأنه أن يقلص الملك الحقيقي والمساحة الشاسعة لدولة بني نصر ويجعلها قاصرة على مدلولها الشائع المتمثل في حدود مدينة غرناطة الحالية وبعض الأراضي التابعة لها، خاصة عند القراء غير المتخصصين، في حين أن الحقيقة التاريخية التي يدركها أولئك الذين لديهم وعي وثقافة هي أن ملك الدولة النصرية كان يضم إلى جانب غرناطة أراضي المدن التي تعرف حاليًّا باسم مالقة والمرية وفي بعض الأحيان مدينة قادش.

ورغم ذلك فإن هذا قد يؤدي أيضًا إلى «تقليص» جغرافي في آخر يجب أن يُوضح، وهو أن الأندلس النصرية كانت تشمل إضافة إلى الأقاليم الأربعة المذكورة بعض الأجزاء التي تتبع حاليًا مقاطعات إشبيلية وقرطبة وجيان ومرسية، بل إن

الخلافة النصرية كانت تضم بعض الأراضي من خارج شبه الجزيرة الأيبيرية حيث شملت مواضع في المغرب.

ولتحديد امتداد أراضي الأندلس في عهد بني نصر والذي كان متقلبًا ومتغيرًا علمًا بأن هذا التقلب والتغير لم يكن دائمًا انحسارًا، لكنه كان اتساعًا مما يؤدى إلى صعوبة تحديدها على الخريطة يمكننا تحديد بعض الأماكن في المدن المشار إليها، لكن نود قبل ذلك أن ننبه القارئ غير المتخصص أن بعض الأمثلة التي سنذكرها لانضمام بعض المناطق لمُلك بني نصر إنما كان انضمامها عابرًا ومساحاتها محدودة جغرافيًا، ومع ذلك فإن هذا لا يقلل من الأهمية التي يدل عليها انتساب تلك الأماكن يومًا إلى إمارة بني نصر في غرناطة.

ففي حالة مقاطعة إشبيلية الحالية وبصرف النظر عن أن انضمامها لدولة بني نصر كان عابرًا ولكنه يحمل معنى كبيرًا نظرًا لعظم المدينة فقد سيطر بنو نصر على العاصمة نفسها، وبالإضافة إليها نذكر قرية برونة التي ظلت نصرية حتى عام 1327 عندما غزاها ألفونسو الحادي عشر، ولكن استردها بنو نصر بعد ذلك حتى فقدوها نهائيًا في عام 1407.

وبالنسبة لقرطبة (التي كانت عاصمتها منضمة إلى مُلك بني نصر، ولكنه كان انضمامًا عابرًا أيضًا، فقد استمر قرابة عام واحد) فقد كانت قرية برييغوPriego ضمن أراضي الإمارة الأندلسية على الرغم من استيلاء القشتاليين عليها أكثر من مرة (عام 1225 وعام 1246) حتى فقدها بنو نصر نهائيًّا عام 1341.. لكن الموضع الذي طال بقاؤه في يد الأندلسيين هو حصن روتة Rute الذي كان تابعًا لأراضي بني نصر حتى عام 1433 على الرغم من أنه مثل قرية برييغو وبعض المواضع الحدودية الأخرى سقط في أيدي القشتاليين سقوطًا عابرًا في مرات عديدة (عام 1240 وعام 1313 وعام 1316).

أما في جيان فقد تعددت القرى والمواضع التي ضمها مُلك بني نصر لأوقات طويلة لدرجة أن بعضها ظلّ نصريًّا طوال وجود الأندلس وحتى التسليم النهائي لمدينة غرناطة عام 1492، ومنها بعض المواضع الهامة مثل قلعة بني سعيد ((Alcalá de Benzaide والتي أطلق عليها بعد ذلك Alcalá Real) والقبذاق أو القِبذاق (Alcaudete) وحصن العقبين (Castillo de Locubin) وبولكونه (Porcuna) وكذا ولمة (Huelma) ومواضع أخرى مثل مدينة جيان نفسها.

ومن مقاطعة مرسية نذكر بعض المواضع الحدودية مثل شقينة (Xiquena) وتيريبيثا (Tirieza)، علمًا بأن العاصمة نفسها قد انضمت إلى الإمارة النصرية في عام 1264/662، وعلى الرغم من أنها ظلت عدة أشهر تحت سيطرة محمد الأول إلا أنه تم الاحتفاظ ببعض النقود النصرية التي ضُربت في دار سك النقود التابعة لمقاطعة مرسية.

وأخيرًا في المغرب لا ننسى مدينة سبتة المهمة التي كانت تتبع مُلك بني نصر على مدى سنوات وفي فترات مختلفة من القرن الرابع عشر: من عام 1306 إلى 1309 (تحت حكم محمد الثالث ونصر) ومن عام 1382 إلى عام 1386(تحت حكم محمد الخامس).

والخلاصة أن مُلك بني نصر كان أوسع كثيرًا مما تدل عليه كلمة «غرناطة» حيث كانت حدوده البرية تمتد إلى ما يقرب من خمسمائة كيلومترًا طولاً، يُضاف إليها حدود بحرية ممتدة ومعقدة يتجاور فيها كل من بني مرين وأراغون وقشتالة والبرتغال، ويتجاور كذلك الإيطاليون والحفصيون والمماليك وحتى العثمانيون في الفترات الأخيرة من تاريخ الأندلس من عام 1485 إلى عام 1490.

١ - ٢ قضية متعاقبة الامتداد التاريخي:

ما من شك في أن الخلافة النصرية تمثل فترة من تاريخ الأندلس على الرغم من أن كثيرًا من صفحات التاريخ لا تذكر ذلك، وتجعل تلك الخلافة مجرد شأن من شؤون السياسة الخارجية للملوك المسيحيين.

وانطلاقًا من هذا المنظور الذي يضع خلافة بني نصر ضمن الفترات المتعاقبة لتاريخ الأندلس نستطيع أن نكتشف الامتداد التاريخي الهائل والمذهل لتلك الفترة، وهذه حقيقة لم يقرها إلا قليل من المؤرخين ربما لقلة ذكرها ضمن التاريخ العام للأندلس وما استتبعه من التحليل المقارن مع الخلافات الأندلسية الأخرى.

والأرقام في هذا الصدد حاسمة، والبيانات التي يعطيها لنا مقياس المقارنة تظهر بكل وضوح امتدادًا تاريخيًا استثنائيًّا لدولة بني نصر: فهي ثاني أكثر الخلافات بقاء في الأندلس كله، ولا يفوقها في ذلك إلا الخلافة الأموية التي لا تزيد عن خلافة بني نصر سوى خمسة عشر عامًا: مائتان وستون عامًا لخلافة بني نصر ومائتان وخمسة وسبعون عامًا لدولة بني أمية.

وفي ظل هذه المقارنة فإنه مما يسترعى الانتباه على الرغم من أن ذلك ليس عاملاً تاريخيًّا خالصًا، بل هو مزيج من الجانب القانوني والجانب الزمني ذلك العدد الضخم من الأمراء الذين حكموا في خلافة بني نصر، وتعدد فترات الحكم أو الإمارات المتتالية في الأندلس النصرية، وبالتحديد فقد تتابع في الحكم أربعة وعشرون أميرًا بمعدل 83،10 عامًا لكل أمير، وهو معدل قليل ولكنه يخفي وراءه حقيقة هامة تتمثل في المبالغة في طول فترة الحكم وقصرها، فهي تتراوح بين إحدى وأربعين سنة، هي أطول فترة حكم في حالة محمد الأول وبين أربعة أشهر فقط كأقل فترة حكم كان صاحبها يوسف الرابع وكذلك اسماعيل الرابع.. وهذه البيانات الأخيرة بالإضافة إلى عمليات الإطاحة والتتويج المتكررة لنفس السلطان في فترات معينة تعني أن إجمالي فترات الحكم المختلفة تصل إلى أربع وثلاثين بمعدل 6،7 سنوات، وهو معدل منخفض، لكنه يعكس التفاوت الكبير في دوام فترة الحكم بين حالة وأخرى.

وعلى سبيل المقارنة ولكي نعطي فكرة توضح أبعاد هذه البيانات يمكننا أن نعرج على ما حدث في الأندلس حتى انتهاء الخلافة في عام 1031، ففي هذه الفترة بما في ذلك تلك الفترة التي اتسمت بالاضطراب والقلق وهي فترة الفتنة أو الحرب الأهلية تتابع ستة عشر حاكمًا أمويًّا[١] وثلاثة حموديين، فهم في مجملهم تسعة عشر (أي أقل بخمسة حكام من دولة بني نصر) في مدة قدرها 275 عامًا (خمسة عشر عامًا أكثر من بني نصر)، وبناء عليه فإن معدل فترة الحكم بالنسبة لبني نصر(8310 لكل أمير) أقل من معدلها بالنسبة للأمويين (7،14 لكل حاكم).

١ - ٣ قضية مكانية: المفهوم الدولي:

كانت الأندلس في عهد بني نصر قوة من قوى البحر المتوسط، وكانت بمثابة أداة الربط بين عالَمين: أوروبا والمغرب، بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي، بين الغرب وإفريقية.. ويرجع ذلك إلى عاملين رئيسيين: موقعها الجغرافي الاستراتيجي، ثم علاقاتها واتصالاتها بالدول والمجتمعات المسيحية في شبه الجزيرة الأيبيرية خاصة وفي أوروبا عامة.

وبالإضافة إلى الدراسات والتحليلات التي أجريت بصفة عامة حول تاريخ الأندلس في عهد بني نصر (خاصة تلك التي تتسم بطابع سياسي أو دبلوماسي) فإن هناك مجموعة من الأعمال تركزت بصفة خاصة حول العلاقات الخارجية أو على الأقل يغلب عليها هذا الجانب.

أما فيما يخص المستوى الكمِّي للدراسات والأبحاث فإن الجزء الأكبر منها يتناول قضية العلاقات الخارجية من منظور مسيحي، كالعلاقات مع الممالك (مثل

---

(1) كان من هؤلاء ثمانية أمراء وتسعة خلفاء، مع إدراج أحدهم وهو عبدالرحمن الثالث في كلتا التسميتين كأمير وكخليفة.. ومن بين الخلفاء الأمويين التسعة تتابع ستة في زمن الفتنة بين عصر الأمويين 1009 وعام 1031، وتخلل هؤلاء ثلاثة خلفاء غير رسميين من الحموديين الذين لم يعترف بهم رسميًا إلا على مستوى محدود، ومع ذلك فقد أوردناهم في حساباتنا.

قشتالة وأراغون وبلنسية) أو مع الأقاليم والمناطق والمدن، أي علاقة قشتالة مع الأندلس النصرية.. والقليل من الدراسات ولكنها موجودة ينطلق من وجهة نظر نصرية، أي علاقة بني نصر مع دول وقوى أخرى.

١ - ٤ عهد بني نصر كفترة أفول وانحطاط:

من الصفات التي اقترنت بالأندلس في عهد بني نصر أنها كانت فترة أفول وانحطاط، وهذا يختلف مدلوله باختلاف المصطلحات التي يتم تناولها (تاريخ الأندلس أو الغرب الإسلامي أو العالم الإسلامي بصفة عامة في فترة ما قبل العصر الحديث)، وكذلك باختلاف الجوانب التي يُتحدث عنها (القوة العسكرية أو فن العمارة أو الشعر أو السكان أو الطب أو القانون أو اللغة.. وهذا على سبيل التمثيل لما يتم تناوله).



ومع ذلك، إذا تم دراسة هذه الفترة وتحليلها من كل جوانبها مع الأخذ في الاعتبار جميع العوامل المؤثرة فسنجد أنها لم تكن فترة أفول أو انحطاط، ونذكر هنا بعض الأمثلة التي نقتصر فيها على الأندلس.. فبالنسبة للقوة العسكرية لدولة بني نصر فإنها كانت تفوق مثيلتها في معظم ممالك الطوائف في القرن الحادي عشر عددًا وعدة، وخاصة من ناحية العُدة حيث استطاعت أن تضم إليها القوة العسكرية لدولة بني مرين، وفي الجانب الأدبي فإنها تفوق فترة المرابطين دون أدنى شك، وفي مجال البناء والتعمير فإن قصور بني نصر ودُورهم وحصونهم لا تقل عن أحسن المنشآت في عصر المرابطين والموحدين، وربما في بعض الحالات تفُوق عصر الطوائف وأيضًا فترة الإمارة، وفي مجال السكان فإن الكثافة السكانية في عصر بني نصر فاقت جميع العصور التي سبقته بالنسبة للمنطقة الواحدة وربما على المستوى العام كذلك.. وقد ساهم عدد من هذه العوامل وخاصة القوة البشرة بالإضافة إلى جمع التراث العلمي والتكنولوجي والزراعي للأندلس في

الازدهار الاقتصادي الذي ساعد عليه موقع الإمارة الاستراتيجى حيث تحولت إلى مركز لعمليات التصدير والاستيراد ونقطة وصل تجاري لشبه الجزيرة ومنطقة البحر المتوسط لمرور البضائع سواء المحلية أو المغربية أو الإفريقية أو الأوروبية.

ومما لاشك فيه أن هناك العديد من الجوانب الثقافية والحضارية العربية والإسلامية التي كانت فيها الأندلس النصرية دون مثيلاتها في فترات الازدهار والتقدم في الماضي الأندلسي (مثل القوة العسكرية والاقتصاد في القرن العاشر، والشعر والزراعة في القرن الحادي عشر، والفلسفة والطب في القرن الثاني عشر، والتصوف في القرنين الثاني عشر والثالث عشر). وكون الأندلس النصرية لم تصل إلى الحدود القصوى التي فاقتها فيها فترات حكم أخرى كمًا وكيفًا وكونها لم تصل إلى درجة الإبداع والتجديد بعد قرون من الازدهار الثقافي فإن ذلك لا يعني بالضرورة وصف تلك الفترة بأنها فترة أفول وانحطاط، بل كانت بصفة عامة فترة محافظة على مستويات عليا بل وتطوير في مجالات العلوم والثقافة والحضارة العربية والإسلامية الموروثة من الأندلس كما ذكرنا.

ويرجع وصف بعض المؤرخين لهذه الفترة بأنها فترة انحطاط من وجهة نظري إلى عاملين أساسيين: أولهما عدم وجود الإبداع العلمي والثقافي الذي يمكن أن يضيف جديدًا إلى الموروث، كما أشرنا من قبل.

أما العامل الثاني فهو يرتبط برؤية قاصرة تنظر إلى هذه الفترة من منظور التاريخ السياسي فحسب وتحكم عليه مقارنة بالممالك المسيحية الأقوى سياسيًّا وعسكريًّا، لكن التاريخ السياسي ما هو إلا جزء من تلك الأندلس النصرية التي يوجد فيها تاريخ اجتماعي واقتصادي وديني وتشريعي ودستوري وأسري وثقافي وأدبي.. إلخ، فقد كانت الحياة في الإمارة تسير في تطور وازدهار وحركة كاملة في جميع مناحيها.

ومقارنة بفترات الازدهار السابقة مثل فترة الخلافة (سياسيًّا واقتصاديًّا) وفترة الطوائف (علميًّا وأدبيًّا) وفترة الموحدين في القرن الثاني عشر (فلسفيًّا وتشريعيًّا) يمكننا الحديث هنا أيضًا عن ازدهار نصري: فني ومعماري ودبلوماسي واقتصادي.

وحتى من الناحية السياسية وعلى الرغم من نظرة الاضطراب والزوال القريب والخضوع الخارجي وهي نظرة حقيقية ومبنية على الواقع في أوقات عديدة لكنها لا تنطبق على مائتين وستين عامًا من تاريخ بني نصر فإنه من المؤكد أن سياسة بني نصر استطاعت أن تحافظ على دولة ذات موارد محدودة لقرون عديدة في مواجهة جيران أقوياء من أوروبا والمغرب، وعلى ذلك يجب تصحيح النظرة إلى الإمارة النصرية على أنها قوة مختلفة عن مملكة الطوائف الثالثة وأنها امتداد لمحاولات لا تنتهي للقضاء على النفوذ الموحدي والتقدم المسيحي أو كامتداد لمقاومة قوة على وشك السقوط في يد العدو وتعاني احتضارًا وتفككًا مستمرًّا.

٢ - دراسة التاريخ النصري

٢ - ١ قواعد تاريخية: مشكلة المصادر:

إن دراسة تاريخ بني نصر لابد أن ينطلق من المصادر العربية حتى نصل إلى معلومات عميقة وموثوق بها، لكن كما هو الحال في الحديث عن فترات أندلسية أخرى فإن تلك المصادر تعتريها مشكلتان أساسيتان:

2 - 1 - 1 المشكلة الأولى تتمثل في ندرة هذه المصادر.. فبالنسبة للنصف الأول من عهد بني نصر (القرن الثالث عشر بأكمله وثلثا القرن الرابع عشر) فإن التاريخ السياسي خلالها موثق توثيقًا جيدًا، ويمكن الاعتماد على ملامحه الأساسية وكثير من جوانبها الثانوية والخاصة من خلال بعض الأعمال ويأتي على

رأسها الإنتاج المستفيض للسياسي والمؤرخ الغرناطي ابن الخطيب (المتوفى عام 1320) التي تحوي كمًّا هائلاً من البيانات والمعلومات وخاصة كتابه «البيان المغْرب في أخبار الأندلس والمغرب» وكذلك ابن خلدون (المتوفى عام 1406/808) في كتابه المعروف عالميًّا «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومنْ عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، ويلي هذين في الأهمية وإن كان أقل في الكم والكيف كتاب التاريخ المغربي مجهول المؤلف «الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية»، وهناك بعض المصادر الأخرى مثل كتب التراجم لابن الزبير (المتوفى عام 1308/708) «صلة الصلة»، وكذلك البناهي (وأطلق عليه قبل ذلك النباهي، المتوفى بعد عام 1390/792») سواء كتابه «المرتبة العليا في منْ يستحق القضاء والفتيا أو كتابه الأهم «نزهة البصائر والأبصار».

والندرة التي نعانيها في مصادر هذا النصف الأول هي ندرة نوعية، فنحن في حاجة إلى تنوع المؤلفين والمصادر لكي يتسنى لنا التحقق من المعلومات التي أمدنا بها الموسوعي ابن الخطيب الذي كان وزيرًا وتابعًا وأهل ثقة لعدة أمراء، وبالتالي متأثرًا بموقعه من بلاط الحكم ومشاركًا في الأحداث والمعلومات التي ينقلها.

أما بالنسبة للنصف الثاني من عهد بني نصر (الثلث الأخير من القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر بأكمله) فالمصادر العربية قليلة جدًّا، وتقتصر في الجانب التاريخي على ذلك العمل المجهول «نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر أو تسليم غرناطة ونزوح الأندلسيين إلى المغرب «بطبعاته المختلفة، ولا يتحدث إلا عن الفترة الأخيرة (منذ عام 1469/874 إلى عام 1499/904).

2 - 1 - 2 المشكلة الثانية تتمثل في التباين النوعي للمصادر، وأمام ندرة المصادر التاريخية فإن بعض الجوانب الأساسية من التاريخ السياسي نحصل عليها بمشقة كبيرة في البحث عن البيانات وترتيبها مثل مكعبات الفسيفساء.

وعلى سبيل المثال فإن الانتاج الأدبي نثره وشعره يمكن أن يمدنا ببيانات هامة لكنها متباعدة ومتفرقة حول أسماء الأعلام والفترات التاريخية والحياة الأسرية وبعض الأحداث عن حياة الأمراء وحكمهم، وهذا هو الحال في ديوان شعراء القرن الرابع عشر ابن الجياب (المتوفى عام 1349/749) وابن الخطيب (المتوفي عام 1374/776) وابن زمرك (المتوفي بعد عام 1395/797)، وكذلك في إنتاج مشاهير الشعراء في القرن الخامس عشر مثل الأمير يوسف الثالث نفسه (المتوفي عام 1417/820) ومَدَّاحه ابن فركون (المتوفي بعد عام 1417/820) أو الشاعر المتأخر البسطي (النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي) الذي يُعتبر آخر شعراء الأندلس.

أما المصادر الشرعية فهي كثيرة ومتنوعة سواء في دراساتها النظرية أو في تطبيقها وهو ما يهمنا في هذا البحث مثل كتاب «العقد المنظم للحكام فيما يجرى بين أيديهم من العقود والأحكام» لابن سلمون (المتوفى عام 1365/767) وكذلك الفتاوى التي كان يصدرها المفتون والفقهاء وتم جمعها في كتب بعد ذلك.

ومن الأعمال ذات الطابع الديني لدينا عمل عن حياة الأولياء يرجع إلى نهايات القرن الثالث عشر للقشتالي وهو «تحفة المغترب ببلاد المغرب لمنْ له من الأخوان في كرامات الشيخ أبومروان»، وعمل آخر أمدنا بمعلومات حاسمة حول التاريخ السياسي في القرن الخامس عشر، ورغم أنه كتاب أدب لكن له خاصية دينية وأخلاقية مميزة لكاتبه محمد بن عاصم (المتوفى عام 1453/857) وهو كتاب «جنة الرضا في التسليم لما قدر الله وقضى».

وحتى لا نسترسل في تلك الأمثلة الدالة على التباين النوعي للمصادر العربية التي يُرجع إليها لاستعادة التاريخ السياسي، ومع الإعراض عن الإشارة إلى التراجم والمصادر الجغرافية (الوصف والرحلات وأسماء الأعلام الخاصة بالمدن القرى)

والمصادر المادية مثل علم الكتابات والنقوش والمسكوكات فإننا سنكتفي بالإشارة إلى عملين لهما دلالتهما على هذا التباين، أولهما كتاب عن بيطرة الخيل ألفه عبدالله بن جُزَيّ (المتوفى في أوائل القرن الخامس عشر) بعنوان «مطلع اليُمن والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال»، والآخر عن موضوع مشابه هو الفروسية ألفه ابن هُذَيْل (المتوفى بعد عام 1409/812) بعنوان «تحفة الأنفس وشعار سكان الأندلس».

وعلى الرغم من بُعد المصادر المشار إليها عن المصادر التاريخية فإن ما تقدمه من معلومات حول التاريخ السياسي كان أساسيًّا وقاطعًا لدرجة أن مشهدًا قصيرًا من مشاهدها كان سببًا في تعديل وتبديل شجرة النسب والتسلسل العائلي لخلافة بني نصر، كما حدث مع «جنة الرضا» لابن عاصم المذكور آنفًا.

وإلى جانب المصادر العربية ومع التغاضي عن ندرتها الشديدة بالنسبة لبعض الفترات والأحداث فإن المصادر المسيحية وخاصة القشتالية تمدنا بقدر لا بأس به من المعلومات وخاصة فيما يتعلق بالنصف الثاني من عهد بني نصر والقرن الخامس عشر خصوصًا.

وأول ما نشير إليه في هذا الصدد هو الكم الكبير من المصادر التاريخية التي تولي اهتمامًا دائمًا وبالتفصيل للأحداث الأندلسية، لكن تواجهنا فيها مشكلة الانحياز وعدم الموضوعية وكذلك الفقر الفكري السياسي الذي ينعكس من خلال كتابتها باعتبارها تخص تاريخ الخلافة.

والمصدر الثاني يتمثل في الإسهامات التي تقدمها آلاف الوثائق والشهادات الصادرة والمرسلة من الملك إلى مختلف أرجاء مملكته أو من هذه الأرجاء إلى الملك أو إلى أماكن أخرى، وهي في معظمها وثائق دبلوماسية، ولكن بعضها ذو طابع داخلي، وهذا النوع لا توجد فيه مشكلة الانحياز أو التأثير الفكري أو تغييرًا للأحداث وفقًا للمصالح، ولكن مشكلتها الخلط في كتابة الأسماء وبعض الحقائق التي تتعلق بثقافة مختلفة ومتباينة اجتماعيًّا، وكذلك المعرفة القاصرة للسياسة الداخلية لدولة بني نصر عند المسيحيين.

٢ - ٢ علم التاريخ: تقييمه وخصائصه:

نتيجة لما أشرنا إليه من ندرة المصادر العربية كانت ندرة الدراسات المتخصصة في تاريخ بني نصر على الرغم من كثرة المصادر في جوانب أخرى لهذه الفترة (عن الفن والعمارة خاصة، وعن الجغرافيا والأعلام والجانب الفكرى بصفة عامة كالأدب والحقوق والمدنية، إلخ) تحوي معلومات خالصة عن التاريخ السياسي.

ومن جانب آخر هناك كَمٌّ هائل من الدراسات حول تاريخ العصر الوسيط المسيحي لكتاب متخصصين في هذه الفترة تحوي معلومات متفرقة عن التاريخ السياسي لدولة بني نصر.

ويرجع ذلك إلى أن العالم المسيحي في إسبانيا خلال العصور الوسطى كان معاصرًا للأندلس النصرية على مدى مائتين وستين عامًا، وقد أدت كثرة الوثائق والمواد في قشتالة وقطلونية إلى تشجيع المتخصصين في العصور الوسطى على الاقتراب من تلك الدولة التي اعتادوا أن يطلقوا عليها «مملكة بني نصر في غرناطة» ودراستها، ونتج عن ذلك تثبيت هذا الاسم وتعميمه.

هذا الكم الهائل من مصادر تاريخ العصر الوسيط المسيحي يرجع إلى عامل آخر: كتابة التاريخ المحلي والإقليمي للأراضي الممتدة المتاخمة للأندلس النصرية: مرسية وجيان وقرطبة وإشبيلية وقادش، وأيضًا لبعض الأقاليم البعيدة عن الحدود مثل بلنسية وأراغون وقطلونية، وهذه الدراسات قد أزدهرت ازدهارًا كبيرًا منذ السبعينيات.. ولاشك أن تاريخ العصور الوسطى لهذه الأراضي والأقاليم كانت له علاقات تكاد تكون مباشرة ومستمرة مع بني نصر، ومن هنا فإن إنتاجهم التاريخي لابد أن يحوي إشارات ووثائق تعكس هذه العلاقات.

وقد بدأت كتابة التاريخ العام لدولة بني نصر بطريقة علمية في نهاية القرن التاسع عشر، وتطورت تطورًا كبيرًا في القرن العشرين واكتملت مع بداية القرن الحادي والعشرين.

وهناك قضيتان مهمتان وعميقتان عرضهما التاريخ وخُصصت لهما جهود مضني ومنشورات كثيرة، وهما قضيتان شائكتان لأسباب متعددة وكتب عنهما الكثير حتى استقرا في ذاكرة التاريخ بشكل مقبول.

أولى القضيتين تكمن في تحديد الخلافة الكاملة وتثبيتها، فقد كانت هناك معلومات مجهولة رغم أنها مهمة وأساسية مثل رواتب الأمراء وطريقة الخلافة وفترات الحكم وشجرة النسب.. ومنذ القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين أخذ المتخصصون في العلوم العربية يقتربون من هذه القضية، وأكملوها خطوة خطوة بالتوضيح والتعديل في العديد من جوانبها، وتم حسم بعضها عن طريق الوثائق المسيحية، وهذا المصدر الأخير قدم اسهامات متميزة وأساسية عن طريق المتخصصين في دراسات العصور الوسطى الذين استطاعوا بالإضافة إلى تحقيق مصادر عربية جديدة أن يثبتوا الخلافة في التاريخ كاملة وموثقة.

وهذه القضية مازال بها بعض النقاط التي يعتريها الضعف والشك، ولعل أهم تلك النقاط يتمثل في هوية بعض أمراء القرن الخامس عشر بل ووجودهم في الأصل حيث لم يتم توثيقهم سوى عن طريق إشارات عابرة وقليلة في الوثائق التاريخية القشتالية مثل اسماعيل الرابع(1462–1463)، وأيضًا من الجوانب التي يعتريها الشك لنفس العوامل وهي عدم وجود الوثائق الكافية كمًّا وكيفًا تحديد بعض التواريخ المهمة والأساسية مثل بداية ونهاية فترات الحكم وتتويج الأمراء والإطاحة بهم أو وفاتهم، وينتمون جميعهم للقرن الخامس عشر الذي لا نملك عنه حتى مصادر عربية.

2 – والقضية الثانية هي وجود الأندلس النصرية في حد ذاته وكيف استطاعت أن تكوِّن نفسها (قضية وجودها منذ البداية) وتثبت كيانها (قضية المحافظة على وجودها بعد ذلك) على مدى أكثر من قرنين ونصف من الزمان في مواجهة القوة والنفوذ المتصاعد للممالك المسيحية المجاورة، وهذا واحد من الجوانب الفريدة

والمدهشة في تاريخ بني نصر، ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنه عندما بدأت هذه الإمارة مسيرتها كانت الممالك المسيحية تحقق تقدمًا ساحقًا لدرجة أنها استطاعت خلال ثلاثين عامًا أن تسترد بقية الأندلس (75٪)، فقد أدى انهيار دولة الموحدين وعدم وجود سُلْطة مركزية أندلسية نظرًا لتمزق مملكة الطوائف الثالثة إلى أن تكون الأراضي الإسلامية صيدًا سهلاً للمسيحيين.

كانت الأندلس تسير نحو النهاية، ولم يكن قد بقي منها سوى ركن صغير في الجنوب الشرقي أوى إليه ابن الأحمر محمد الأول، لكن لم تُتح له فرصة البقاء أكثر من باقي الطوائف، ورغم ذلك وضد كل التوقعات استطاع في منتصف القرن الثالث عشر أن يحافظ على وجوده رغم أنه الأضعف عسكريًّا ويستمر منفردًا كآخر معقل للأندلس حتى عام 1492 مع هذا الضعف (الذي كان شديدًا في بعض الفترات)، وتلك واحدة من القضايا التي شكلت علامة استفهام كبرى في تاريخها، وكانت محورًا للدراسة للعديد من الباحثين دون أن يصلوا إلى إجابة موحدة وحاسمة، وكل ما تم تقديمه ما هو إلا تفسيرات متنوعة وأسباب متعددة.

فبالنسبة لوجود الإمارة منذ البداية تم استنتاج بعض الأسباب الرئيسية تكمن في الواقعية السياسية والدبلوماسية الفاعلة التي كان يتحلى بها محمد الأول الذي سُميت الإمارة باسمه، وقد أهله ذلك إلى التفاوض مع فرناندو الثالث وقبول نوع من التبعية تضمن له السلام الضروري لبناء وتثبيت أركان الدولة في مواجهة منافسين آخرين من المسلمين مثل ابن هود وفي مواجهة المسيحيين أنفسهم.

وبالنسبة لقضية المحافظة على وجود الأندلس كدولة صغيرة بلا قدرات عسكرية لمواجهة قشتالة وأراغون فإن الأسباب أيضًا متنوعة، فقد استنتجت عوامل جغرافية مثل:

1 – المرتفعات الجبلية المحصنة بالقلاع القوية والمدن المحمية.

2 – الموقع الذي يطل على البحر وقربها من شمال إفريقية مما سهّل المساعدات والتدخل من قِبل دولة بني مرين.

لكن هذه الأسباب وحدها لا تقدم تبريرًا مقنعًا، لذا يجب أن يُوضع في الحُسبان الكفاءة غير العادية للدبلوماسية النصرية في تنفيذ استراتيجية سياسية مبنية على التوازن بين قشتالة والمغرب، وعن طريق الروابط مع أراغون وتلمسان وتونس، وكذلك أدت التحالفات العديدة إلى أن يحافظ بنو نصر على دولتهم واستقلالهم في مواجهة الممالك المسيحية في شمال شبه الجزيرة وفي مواجهة تطلعات بني مرين في المغرب إلى ضم الدولة النصرية إلى ملكهم.

لكن الدراسات التاريخية وخاصة ما يتعلق فيها بالعصور الوسطى أرجعت بقاء دولة بني نصر إلى أسباب داخلية في قشتالة، وتلك الأسباب منها ما هو سياسي (الصراعات الداخلية في قشتالة) ومنها ما هو سكاني (فلم يكن هناك من السكان ما يكفي لإعمار الأراضي التي يتم غزوها بالإضافة إلى التكاليف المرتفعة لتكوين وحدات عسكرية مسيحية في مناطق شبه الجزيرة البعيدة عن الإمارة)، لكن بالإضافة إلى ذلك فقد ذكر البعض عند الحديث عن الأوضاع الداخلية في قشتالة العامل النفسي الذي تركز تأثيره في اتجاهين مختلفين: أولهما أن قشتالة لم يكن في مقدورها في منتصف القرن الثالث عشر أن تفكر في محو قوةٍ سيطرة على شبه الجزيرة على مدى قرون وحتى وقت قريب أو أن تزيلها إزالة كاملة، وثانيهما: إن توقف التقدم المسيحي يرجع إلى الحاجة الشديدة إلى الراحة بعد العناء الشديد في الغزوات السابقة.

وفي رأيي أن هناك عاملاً يمكن أن يكون أهم من تلك التي ذُكرت فيما يخص الوضع الداخلى للمالك المسيحية وهو المصالح الاقتصادية والفوائد الاجتماعية التي تعود على قشتالة وأراغون من الاحتفاظ بدولة بني نصر لما تتمتع به من قدرة انتاجية عالية واقتصاد متقدم والضرائب التي تدفعها لمملكة قشتالة.. وبالنسبة لمملكة أراغون فقد كانت دولة بني نصر هي المنفذ التجاري الذي يطل على شمال إفريقية والشرق.. أي أن مصلحة قشتالة وأراغون كانت تقتضي المحافظة على القوة الاقتصادية والبشرية

التي تتمتع بها دولة بني نصر واستغلالها لصالحهما لا أن تغزو أرضها، وقد بدا ذلك جليًا بعد عام 1492 عندما فقدت هذه الدولة الجزء الأكبر من قدراتها الإنتاجية.

ومع ذلك فالتحليل الشامل لتلك العوامل كلها يؤكد أن كلاً منها لا يكفي وحده لتبرير بقاء دولة بني نصر حتى نهاية القرن الخامس عشر، لكنها مجتمعة وظهور كل منها في ظروف معينة هو الذي يبرر ذلك.

بناء على ما قدمنا نستطيع أن نقول إن صورة دولة بني نصر في الأندلس تظهر في معظم الأعمال التاريخية في إسبانيا بطريقة باهتة وغير مركزة، فهم يعتبرون «مملكة بني نصر في غرناطة» أو «مملكة غرناطة» مجرد مرحلة لتوقف ما يُطلق عليه «الاسترداد»،أو في أحسن الحالات مجرد انقطاع مؤقت للتقدم المسيحي خلاف ما يذكر عن دولة بني أمية التي يعتبرونها دولة مستقلة لها كيانها وليست دولة في خدمة قشتالة.. والذي يجب عند تناول دولة بني نصر أن تتم دراستها ككيان مستقل وليس كحلقة في سلسلة التاريخ العام لشبه الجزيرة الأيبيرية المسيحية أو كمرحلة دخيلة عليه، ولا يجب كذلك أن تدرس على أنها فترة توقف لعملية «الاسترداد»، بل يجب أن تُدرس على أنها مرحلة من مراحل الأندلس نفسها ومن وجهة نظر تنطلق منها وترجع إليها.




وفي مقابل وجهة النظر «القشتالية» فإن بعض الأعمال تعتبر إمارة بني نصر جزءًا من تاريخ الإسلام الأندلسي كما أسلفنا، ومن هذا المنطلق نستطيع بل ويجب علينا أن نكتب تاريخ إمارة بني نصر كدولة لها كيانها أو كمرحلة أخيرة من تاريخ الأندلس المديد، مرحلة كانت فيها قشتالة والممالك المسيحية مجرد حلقة من تاريخ شبه الجزيرة لكنهم ليسوا الأبطال.

****



شبه الجزيرة الأيبيرية وشمال إفريقية في العصور الوسطى المتأخرة علاقات سياسية ومذكرات تاريخية[1]

ميغيل أنخل مانثانو - جامعة سلمنكة

كانت العلاقات السياسية والعسكرية بين شبه الجزيرة الأيبيرية والمغرب في العصور الوسطى المتقدمة محورًا للدراسة المستمرة من جانب المتخصصين لأسباب كثيرة يسهل فهمها، والتحليل العميق لتلك العلاقات يجعلنا ندرك جيدًا أن هناك عملية تاريخية معقدة تهدف أساسًا إلى الغزو المسيحي لمملكة غرناطة، ولكن مع التطور الواسع لهذه العملية نجد أنها أدت إلى هيمنة أوروبية واسعة وتقليص لدور الشمال الإفريقي في مختلف المجالات: السياسية والفكرية والثقافية، وفي هذا البحث سأحاول أن أتناول إجمالاً بعض القضايا والطروح والموضوعات التاريخية التي دُرست في المصادر المتاحة، مع الاقتصار على العصور الوسطى المتأخرة نظرًا لاتساع الفترة التاريخية للمرحلة كلها.



ومن الجوانب البارزة التي حظيت بكثير من الدراسات في تلك العلاقات هو الصراعات العسكرية[٢]، ونورد هنا فقرة من تاريخ الملك فرناندو الرابع تتعلق

---

(1) أود أن أعبر عن امتناني لكل من الدكتورة مارييل فييرو والدكتور خوان مارتوس والدكتور خوان بدرو مونفيرير والدكتورة ماريا خيسوس بيغيرا على دعوتهم للمشاركة في هذا المجلد الجامع.

(2) انظر على سبيل المثال بعض الأعمال الحديثة مثل:

María Dolores López Pérez, La Corona de Aragón y el Magreb ene. Siglo XIV: 1331-1410, Barcelona: CSIC, Institución Milá y Fontanals, 995; Francisco García Fitz, ‹Estrategias internacionales en el contexto de sociedades de fronteras. La amenaza africana en las relaciones castellao-andalusíes, siglos XI al XIII›, en Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina (eds.), II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la Frontera, Jaén: Diputación Provincial, 1998, pp. 269-92; del mismo, Castilla y León frente al Islam: estrategias de expansión y tácticas militares: (siglos XI-XIII), Sevilla: Universidad, 1998; del mismo autor, Relaciones políticas y guerra: la expe-

باللحظة التي فتح فيها جبل طارق في سبتمبر عام 1309 حيث تتضح منها حالة الحرب والاضطراب الناتجة عن هذا الفتح.

«[...] خرج من جبل طارق ألف وخمس وعشرون مسلمًا، وحينئذٍ قال له واحد منهم وقد كان شيخًا كبيرًا: «سيدي، ما الذي عاد عليك من طردي من هنا؟ لقد فعلها من قبل الملك دون فرناندو أبو جدك عندما استولى على إشبيلية وطردني منها، فذهبت لأعيش في شريش، ثم جاء جدك الملك دون ألفونسو واستولى عليها وطردني منها، فذهبت لأعيش في طريفة معتقدًا أنني أويت إلى مكان آمن، ولكن جاء أبوك دون سانشو فاستولى على طريفة وطردني منها، فجئت إلى هنا إلى جبل طارق موقنًا أنه لا يوجد في ديار المسلمين مكان يقع على البحر أكثر أمنا منه، وها أنذا أرى أنني لاأستطيع أن آمن على نفسي في أي مكان، فلا مفر أمامي من أن أعبر البحر وأذهب إلى مكان آمن فيه على نفسي ما بقي من حياتي»[١].

فالدهشة والأسى اللذان شعر بهما هذا المسلم المهزوم ما هما إلا جزء قليل جدًّا من الآثار الناتجة عن هذا الصراع الحربي الذي ينم عن مفهوم أكبر للمواجهة وعلى صراعات أخرى بين أوروبا والإسلام[٢] والذي يعني في مفهومه المباشر استرداد الأرض والدفاع عنها.

وكان كل من الطرفين يعتبر نفسه مضطرًا إلى تلك المواجهات لأن كليهما يعتقد وفق رؤيته التاريخية للأحداث أنه يدافع عن الأرض التي سلبها منه عدوه، فإذا كان الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة الأيبيرية قد أعطى العرب الحق في اعتبار

---

riencia castellano-leonesa frente al Islam: siglos XI-XIII, Sevilla: Universidad, 2002; Joseph-David Garrido Valls, ‹Enemies and Allies: The crown of Aragon and Al-Andalus in the Twelfth Century›, en L.J. Andrew Villalón y Donald J. Kagay (eds.) Crusaders, condottieri, and cannon: medieval warfare in societies around the Mediterranean, Leiden: Brill, 2003, pp. 175-195; Jorge Ortuño Molina, ‹Dfiniciones identitarias y conflictividad en la Edad Media. las relaciones de frontera entre los reinos cristianos de Murcia y Valencia en los siglos XIII-XVI›, Anuario de Estudios Medievales 41:1 (2011), pp. 73-97.

(1) Crónicas de los Reyes de Castilla, I, ed. C., Rosell, Madrid: BAE, 1953, t.66, cap. XVII, p.163.

(2) يكفي في هذا الجانب الاطلاع على العمل الرائع الذي كتبه جون فيكتور تولان :

John. V. Tolan, Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea, trad. José R. Gutiérrez Suárez y Salustiano Moreta Velayos, Valencia: Universitat de València, 2007.



هذا الفتح امتدادًا لنفوذهم في المغرب، فإن الممالك المسيحية كانت تربط استرداد الأرض والاستيلاء على شمال إفريقية بالحروب الصليبية والتوسع المشروع[١]، وهذا المعنى نفسه هو الذي جعل خايمي الأول ملك أراغون يعتبر نفسه محاربًا صليبيًا نموذجيًا عندما فتح مايورقه (1229) وبلنسية (1238) واستردهما من المسلمين وكذلك حملاته الأوسع التي كان ينوى القيام بها نحو الأرض المقدسة والتي لم تتم، وفي هذا الصدد يكفي أن نذكر بأن كتاب البطولات الذي يطلق عليه Libre dels feits وصل إلى الحديث عن تحالف بين مملكة غرناطة والمغول لاستعادة القبر المقدس[٢].

وفي الإطار ذاته وفي أوقات لاحقة قدم ألفونسو العاشر ملك قشتالة مقترحًا بحملة صليبية دولية إلى شمال إفريقية، واعتمدها البابا أليخاندرو الرابع بمشاركة حلفاء آخرين من أوروبا مثل بيزا ومرسيليا والنرويج التي كان بين ملكها هاكون الرابع وألفونسو العاشر علاقات عائلية قوية[٣] وكان من نتائج هذه الحملة المباشرة الاستيلاء على شالة في عام 1260والهجمات على العرائش وتيشمس في عام 1269، وهذه الحملة معلومة الأحداث وتم دراستها وتحليلها في مقال كتبه جوزيف أوكولاغان[٤]، وتتوافق التطلعات التوسعية للقشتاليين بعد ذلك مع



---

(1) يكتسب أهمية خاصة في هذا المجال دراسة فرانثيسكو غارثيا فيتز :

Francisco García Fitz, Las Navas de Tolosa, Barcelona: Ariel, 20082, cap. VI. Los recursos ideológicos: reconquista,cruzada y ŷihād, pp. 389-473, retomado por el mismo autor en su libro sobre La Recoquista, Granada: Universidad, 2010.

(2) تم الاطلاع على النسخة الأراغونية

Libro de las gestas de Jaime I, Rey de Aragón, ed. Francisco José Martínez Roy, p. 382.

(3) Joseph F. O›Callaghan, The Gibraltar crusade: Castile and the battle for the Strait, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, pp. 16-17.

(4) Joseph F. O›Callaghan, The Gibraltar crusade, pp. 25-29.

وبالإضافة إلى هذا العمل فإن المؤلف يعد حاليًّا مراجعة شاملة للمواجهات العسكرية بين المغرب وشبه الجزيرة في دراساته المتخصصة الأخيرة ومنها:

Reconquest and crusade in medieval Spain,Philadelphia:University of Pennsylvania Press, 2003; y The Last Crusade in the West (en prensa). ومن الأعمال الحديثة التي تتحدث عن سقوط شالة **José Manuel Rodríguez García,'La marina alfonsí al asalto d África, 1240-1280. consideraciones estratégica e historia', Revista de Historia Naval 85 (2004), pp.27-55; C. Cereijo Martínez, 'La política marina de Alfonso X. la toma de Salé en la Crónica de Alfonso X y en las Fuentes musulmanas', Revista de historia naval 96 (2007), pp. 37-56.**

التطلعات القطلانية الأراغونية، وقامت المملكتان في عام 1291 بتوقيع معاهدة مونتياغودو التي تم من خلالها توزيع الأدوار في غزوات الشمال الإفريقى بحيث تتولى مملكة قشتالة غزو سبتة وما حولها، وتتولى مملكة قطالونيا-أراغون غزو بجاية وتونس[1].

لقد كانت النوايا وحدود الأرض واضحة عند الممالك المسيحية في شبه الجزيرة، أما بالنسبة للمسلمين فإن الهزيمة المريرة في موقعة العقاب في عام 1212 قد عجلت بسقوط امبراطورية الموحدين التي انقسمت إلى أربع دول استطاعت كل منها أن تثبت نفسها تدريجيًّا وهم: دولة بني نصر في غرناطة ودولة بني مرين في فاس والزيانيين في تلمسان والحفصيين في تونس، وقد كانت أصول تلك الدول واستقلالها معقدة الدراسة أكثر مما كنا نتوقع بداية. وقد وضح ذلك في بعض الأعمال والدراسات الحديثة[2]، وبالفعل كان على هذه الدول التي شكلت جزءا من امبراطورية الموحدين أن تقاوم النموذج الذي عرفته من قبل والذي ترك فيها أثرًا عميقًا ودائمًا، وقد كان من النتائج الفكرية لهذا الأثر استحالة التغلب على هذا التقسيم الرباعى للمغرب العربي وجبل طارق والذي جمعته من قبل سلطة سياسية واحدة تحت خلافة عبدالمؤمن، ومن هذا المنظور نستطيع أن نفهم ليس فقط الحروب والمنافسات بين الدول الأربع في شمال إفريقية بل نفهم كذلك الصراع على الأندلس الذي كان حتميًّا والذي يدخل ضمن مفهوم المواجهة الحربية بين أوروبا والاسلام، وينطوى تحت النوايا التي كانت تظهر من المغرب وشبه الجزيرة منذ عهد الأمويين، لكن هذا الصراع لم يظهر عندما كان هناك توازن بين القوى حتى منتصف القرن الرابع عشر تقريبًا.. ولكن بعد هزيمة الموحدين وفي ظل التقدم المسيحي المستمر والتقليص المتتابع لملك المسلمين في الأندلس جاء الغزو

(1) Memorial Histórico Español,Madrid:Real Academia de la Historia, 1852, III p. 456

(2) Mohammed kably, Sociétê, pouvoir et religión au Maroc à la fin du moyen Âge (XIVe XVe siècle), Paris: Maisonneuve & Larose,1986, pp. 1-80; Abdallah Laroui, Historia del Magreb desde los orígenes hasta el despertar magrebí. Un ensayo interpretativo, trad. Isabel Romero, Madrid: MAPFRE, 1994, pp. 192-198; Miguel Á. Manzano,‹Notas sobre legitimidad, hegemonía y poder político en Alandalús y el Mágreb durante los siglos XIII y XIV›, Res Publica 18 (2007), pp. 12-14.



الثالث من قبل شمال إفريقية لشبه الجزيرة وهذه المرة عن طريق بني مرين وحول هذا الغزو لانجد ضرورة للدخول في تفاصيله حيث إنني تعرضت لهذا الموضوع بالتفصيل في دراسة سابقة[1]، بالإضافة إلى أعمال أخرى قامت بمراجعة وتحليل وتمحيص وجهة النظر التاريخية حول أحداث معينة وجوانب محددة[2]، لكننا نود أن نركز على بعض النقاط التي تهم موضوع هذا البحث.

لقد فرضت بعض الظروف التاريخية والجغرافية وليستحضر القارئ هنا صورة معاهدة مونتياغودو المواجهةالعسكرية على سلطنة فاس ومملكة غرناطة ومملكة قشتالة أكثر من غيرها، أما مملكة أراغون -التي كان لها مصالح سياسية وتجارية في شرق البحر المتوسط وسلطنة تلمسان وتونس البعيدتان عن مسرح العمليات فقد كان لهم موقف مختلف على الرغم من إثبات وجودهم في أوقات ليست قليلة، وبعد ست حملات عسكرية يفصل بين أولاها التي قام بها السلطان أبو يوسف عام 1275 وأخراها التي حدثت عقب هزيمة أبي الحسن في موقعة طريف (سالادو) ثلاثة أرباع قرن بدت بعض النتائج واضحة: فمن جانب توقف



(1) Miguel Á. Manzano, La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica, Madrid: CSIC, 1992.

(2) نحيل القارئ هنا إلى الأعمال المذكورة من قبل لكل من فرانثيسكو غارثيا فيتز وجوزيف ف. أوكالاغان، ويمكننا أن نضيف إليها دون إطالة بعض الدراسات مثل :

Antonio Torremocha Silva, Algecieras entre la cristiandad y el Islam: estudio sobre elcerco y conquista de Algecieras por el Rey Alfonso XI de Castilla, así como de la ciudad y sus términos, Algecieras: Instituto de Estudios Campogibraltareños, 1994; Antonio Torremocha, Ildefonso Navarro y Juan Bautista Salado, Al-Binya, la ciudad palatina meriní de Algecieras, Algecieras: Fundación Municipal de Cultura «José Luis Cano», 1999; María Jesús Viguera Molins (dir.), El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, instituciones, espacio y economía (Historia de España de Menéndez Pidal, dir. José María Jover Zamora), Madrid: Espasa Calpe, 2000, VIII-III, en concreto, las pp. 91-41 de la sección de Historia Política a cargo de Francisco Vidal; Francisco García Fitz, 'La conquista de Tarifa en la estrategia de expansión castellano leonesa del siglo XIII', en Manuel González Jiménez (ed.), Tarifa en la Edad Media, Tarifa: Ayuntamiento, 2005, pp. 103-125; Cynthia L. Chamberlin, 'The King Sent them Very Little Relief: The Castilian Siege of Algeciras, 1278-1279', y Nicolas Agrait, 'The Experience of War in Fourtenth-Century Spain: Alfonso XI and the Capture of Algeciras (1342-1344)', ambos en L.J. Andrew Villalón y Donald J. Kagay (ed.), Crusders, condottieri, and cannon, pp. 193-212 y 213-238; Manuel López Fernández, 'Del desastre de Getares a la victoria del Salado: la crítica situación de la zona del Estrecho en 1340', Espacio, Tiempo y Forma 20 (2007), pp. 135-162; César González Minués, 'Fernando IV de castilla y la guerra contra los moros: La conquista de Gibraltar (1309)', Medievalismo 19 (2009), pp. 171-197; J.F. O'Callaghan, 'La cruzada de 1309 en el contexto de la batalla del Estrecho', Medievalismo 19 (2009), pp. 243-257.



الزحف القشتالي وتم التراضي على الحدود، ومن جانب آخر فإن إمكانية استرداد بني مرين للأراضي التي تم انتزاعها من المسلمين بدأ يُؤخذ على أنه تهديد حقيقي بعد عدة جولات في الأراضي القشتالية أثناء الحملات الأولى وبعد إعادة التسليح البحرى في المرحلة الأخيرة، ومن هنا فإن سلاطين فاس لم يضمنوا فقط السيطرة على المضيق وهذا كان له كثير من المزايا التجارية بل إنهم توعدوا بغزو عن طريق ليبانتي، وهذا يدعونا إلى القول بأن مخاوف الممالك المسيحية من هجوم محتمل على أليكانتي أو بلنسية أو قرطاجنة كانت لها مبرراتها(١).

ومن جانب آخر فإن من الصعوبة بمكان تحديد الأراضي التي يسيطر عليها بنو مرين في شبه الجزيرة، وخلافًا لبعض مناطق المضيق مثل الجزيرة البِنِّية وجبل طارق وطريف قبل أن يستردها سانشو الرابع التي كانت بالفعل تحت سيطرة فاس فمن الصعب أن نتحدث عن سيطرة بمعنى الكلمة، لكن نستطيع أن نقول بشيء من الموضوعية إن هناك بعض المناطق التي تخضع لتاثير بني مرين رغم صعوبة تحديدها بدقة، وفي هذه المناطق توجد بعض النقاط التي أوردت عنها المصادر أنباء متفرقة أو عُرفت فيها بعض الزخارف العسكرية، وأقصد بهذه النقاط المساحة الجغرافية التي تشمل قرى ذات أهمية نسبية مثل: شريش وأركوس وألكالا دى لوس غاثوليس وموررون وأولبيرة وإستيبونة وماربيلا وكويين ومالقة وكوماريس والمنكب وسالوبرينيا ووادى آش.

وفي بعض الحالات كان حكام المدن معلومة أسماؤهم مثل عمر بن يحيى بن محلي وعلي بن يوسف بن يازغاس ومحمد بن العباس بن تاحضريت(٢)، وهناك بعض مشاهير الأمراء وكان يمارسون سلطاتهم من هذه المدن مثل أبي البقاء يعيش أخي السلطان أبي سعيد الثاني(٣) أو أبي مالك عبدالواحد ابن أبي الحسن الذي تذكره المصادر المسيحية على أنه ملك الجزيرة وروندة(٤)، وكل ذلك يؤكد الفكرة الثابتة



(1) Miguel Á Manzano, La intervención, p. 240; J.F. O›Callaghan, The Gibraltar crusade,

(2) Ahmed Khaneboubi, Les Institutions gouvernamentales sous les Mérinides (1258 1465), Paris: L›Harmattan, 2008, pp. 141 y 148; Miguel Á. Manzano, La intervención, pp.57-60, 134 ns. 358 y 269.

(3) Miguel Á. Manzano, La intervención, pp. 193.

(4) Miguel Á. Manzano, ‹Consideraciones en torno a una biografía legendaria y difícil: Abū Mālik ‹Abd al-



منذ حين أنه كانت توجد سلطة مركزة وموزعة عن طريق تقسيم الأراضي كمكافأة للشخصيات الرئيسية والأسر البارزة في الخلافة[١]، وهذه الفكرة تعكس جانبًا ليس هينًا من تدخل بني مرين في شبه الجزيرة يكمن في التنازل عن بعض المناطق أو تبادلها بين غرناطة وفاس، وكان ذلك أمرًا يصعب تفسيره في كثير من الأحيان، وقد تواجه الدارس هنا مشكلتان أساسيتان: فمن جانب كانت هناك صعوبة بالغة في تحديد تلك المناطق على الرغم من ظهور بعض الدراسات الخاصة بالأعلام والأماكن في الآونة الأخيرة وأدت إلى تيسير ذلك الأمر[٢]، ومن جانب آخر كانت تُسلَّم بعض المناطق التي لم تكن السيطرة عليها محددة من سلاطين بني نصر أو سلاطين بني مرين في الدراسات التاريخية المتعلقة بتلك المناطق. وحول هذا الأمر كانت لي وجهة نظر قدمتها في وقتها مفادها أن الدراسات التاريخية عندما تتحدث عن تسليم الأرض فإن ذلك لا يعني التنازل الحقيقي عنها مع عدم استبعاد هذا الاحتمال نهائيًّا بل يعني التنازل عن الحقوق والمصالح السياسية الخاصة بهذه الأراضي[٣]، ويبدو أن ذلك كان مشابهًا مع الاحتفاظ بفارق المساحات لما كان يفعله الملوك المسيحيون عندما كانوا حسب تعبير غارثيا فيتز «يهبون الأراضي أو العوائد في المناطق الإسلامية التي لم يتم استردادها بعد، لكن استردادها كان في المستقبل محتملاً»[٤].

وعلى أية حال ومع كل هذه التفصيلات فإنه تنقصنا معلومات وبيانات محددة حول الإدارة أو الحكومة التي ستمارس سلطانها من فاس على أراضي

Wāhid, conquistador de Gibraltar, rey de Algeciras y Ronda›, en Concepción Vázquez de Benito y Miguel Á. Manzano (eds.), Actas XVI Congreso UEAI, Salamanca: AECI CSIC UEAI, 1995, pp. 309-322.

(1) Mohamed Kably, Socoèté, pouvoir et religion, pp. 171-187 y Ahmed Khaneboubi, Les Institutions gouveramentales, pp. 139-140.

(2) ظهر ذلك في حالة منطقتي مونتيكورتو وأوديتا اللتين تنازل عنهما أبو يعقوب إلى محمد الثاني في عام 692/1293

(150-Miguel Á. Manzano, La intervención, pp. 149) وتم تحديدهما عن طريق بيرخيليو مارتينث إينامورادو في مقاله:

‹A propósito de un pasaje del Rawd al-Qirtās de Ibn Abī Zar›. Identificación de tres topónimos beréberes de ls Serranía de Ronda›, Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Políticas III-IV (2001-2002), pp. 127-147.

(3) Miguel Á. Manzano, La intervención, pp. 152-153.

(4) La Reconquista, pp. 89-90.

شبه الجزيرة، ونقص المعلومات هنا يرجع إلى عامل مهم يجب ألا نغفله وهو أن بني مرين على خلاف المرابطين والموحدين الذين فرضوا سيطرتهم على الأندلس لم يستطيعوا قط في أي وقت من الأوقات أن يزيلوا السلطة السياسية لبني نصر، وهذا الأمر حدَّ كثيرًا من نجاح حملاتهم العسكرية، وعندما حدث تفاهم بين الغرناطيين والمغاربة تحققت بعض الانتصارات الهامة مثل استرداد جبل طارق من القشتاليين عام 1333، لكن ذلك لم يكن هو المعتاد، فالعلاقات بين غرناطة وفاس كانت دائمًا ما يعتريها الاضطراب وغلبة الأهواء بل والخيانة من قبل السلاطين الأوائل لبني الأحمر، وكانت القضية من وجهة نظر غرناطة هي قضية بقاء تعلمتها من تاريخ الأندلس القريب، فقد كان مستحيلاً نسيان ما فعله المرابطون حسب تعبير ابن خلدون[١] مع المعتمد بن عباد عندما طردوه واستولوا على حكم المسلمين كله في شبه الجزيرة الأيبيرية.

هذا النوع من العلاقات المبنية على عدم الثقة المتبادل له أصله في هيئة غرناطية شهيرة، وأقصد هنا «شيوخ الغزاة» والتي اشتهرت باسم «رؤساء المتطوعين لحماية العقيدة «حسب ترجمة دي سالان[٢]، وهؤلاء الشيوخ هم رؤوس العائلات في بني مرين من المناوئين لسلطان فاس، وكان السلطان يرسلهم إلى غرناطة بحجة الدفاع عن الأندلس لتجنب التمرد الداخلي، وعند وصولهم إلى الأندلس كان سلاطين الحمراء يستخدمونهم في الحرب ضد الممالك المسيحية، ولكنهم كانوا يستغلونهم كذلك لنفس الغرض الذي أرادت المغرب أن تتجنبه بإرسالهم لغرناطة، فقد كان الغرناطيون يعيدون هؤلاء الأمراء إلى المغرب بهدف إشاعة الاضطرابات وخلق أزمات الاستخلاف لاستنفاد ثروات بني مرين، وفي بعض الأحيان كان هؤلاء الأمراء يشكلون نواة مستقلة لها من النفوذ ما يؤهلها لتهديد كل من السلطتين، وربما كان أوضح مثال على ذلك عثمان بن أبي العلا وعائلته الذي استطاع أن

(1) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر أيام العرب والعجم والبربر ومنّ عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992(وسنشير إليه بعد ذلك بالحروف أ . خ.). المجلد السابع، ص 234.

(2) Miguel Á.Manzano, ‹Apuntes sobre una institución representativa del sultanato nazarí: el Mayi al-guzā›, Al-Qantara XIII (1992),pp.305-322.

يتحكم في بعض مناطق المضيق والريف بين عامي 1306 و 1309، وبعد ذلك تدخل هو وذريته في حروب بني نصر الأهلية وسياستهم[١].

كانت عملية إنشاء وظيفة للأمراء المتمردين أمرًا مستحدثًا لبني نصر في إطار العلاقات السياسية في هذه الفترة، لكن لم يكن مستحدثًا استقطاب بعض العناصر المهزومة أو التي تعرضت لخطوب سياسية أو المناوئة للسلطان الحاكم، فقد لجأ إلى ذلك في بعض الأحيان الملوك المسيحيون للتدخل في الشؤون المغربية إذا كان سيعود بالنفع على مصالحهم السياسية والتجارية، وأوضح مثال على ذلك هو ابن آخر خليفة للموحدين أبومالك عبدالواحد بن أبي دبوس الواثق، فبعد سقوط مراكش في عام 1269 لجأ هو وأخوه أبوسعيد عثمان وعائلته إلى شبه الجزيرة كما هو ثابت في بعض الوثائق الخاصة بالفترة ما بين عامي 1285 و 1287 حيث تذكر أنهم أُرسِلوا إلى قلعة أيوب وبلنسية في خدمة ملك أراغون، واستطاع الملك ألفونسو الثالث الذي كان يتواجه آنذاك مع أبي حفص سلطان تونس أن يجعل عبدالواحد يتطلع إلى عرش إفريقية ويعلن ذلك، وقام الاثنان بتوقيع معاهدة عام 1287 في خاكة Jaca، وبعد ذلك بعام اشتركا في حملة عسكرية على تونس ولكنها باءت بالفشل[٢].

كل هذا يجعلنا نفهم طبيعة العلاقات وأبعادها بين سلاطين فترة ما بعد الموحدين الذين كانوا مضطرين إلى الحفاظ الدائم على توازن القوى، فنجد أن بني نصر وآل عبدالواد قد دفعتهم بعض العوامل الجغرافية والتاريخية إلى انحياز طبيعي نحو التفاهم، بينما كان لبني مرين والحفصيين سياستهم الخاصة، وليس معنى ذلك أنه لا توجد استثناءات، فالحق أن عدم الثقة إزاء الاتجاهات التوسعية المغربية كان أحساسًا عامًّا، وفي هذا الصدد نجد أن الاتجاه الأصلي

---

(1) Miguel Á.Manzano, ‹Los Banū I-Ulà: historia de una disidencia política›,en Manuela Marín y Jesús Zanón (eds.),Familias Andaluíes [EOBA,V], Madrid:CSIC,1992, pp. 192-227.

(2) Robert Brunschvig, La Berbérie Orientale sous les Hafsides des origins à la fin du XVe siècle, Paris: Adrien-Maisonneuve,1940,I,pp. 98-99, y Faustino D. Gazulla, ‹Las compañías de zenetes en el reino de Aragón (1284-1291)›, Boletín de la Real Academia de la Historia 90 (1927), pp. 179-180.



عند الحفصيين كان دينيًّا أكثر منه سياسيًّا[١]، أما بنو مرين فبعد أن استقرت دولتهم وتطلعاتهم الخارجية وجد سلاطين فاس أنفسهم في موقف حرج مرّ به أسلافهم، وهو التدخل في الأندلس أو غزو المغرب الشرقي، وفي الحالتين لابد من ضمان الاستقرار في أراضي الدولة نفسها وهذا أمر ليس بالهين، فوجود تلك العصابات المتمردة التي أشرنا إليها وتصرفات السادة أو الحكام المحليين الذين كانوا يتصرفون وكأنهم مستقلون وإخلاص القبائل العربية والبربرية والاضطرابات التي تختص بها بعض المناطق الجغرافية، كل ذلك كان يمثل نقاط ضعف يسهل استغلالها في أي وقت، وكان من السهل في حالة حدوث تهديد سياسي أو عسكري من أية دولة إسلامية وخاصة تلك التي تتبع من فاس تفعيل أي عامل من عوامل عدم الاستقرار المذكورة للرد عليه، وهذا التصرف كان يمكن أن تلجأ إليه كل الدول في شبه الجزيرة أو في شمال إفريقية.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ولكن يمكن أن نذكر حالة مدينة سبتة التي اشتهرت في تلك الفترة انظر في ذلك دراسة محمد شريف وأعمال أخرى[٢] بأهميتها الاستراتيجية والتجارية، وقد حاول بنو مرين السيطرة عليها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن طريق خلافة الأثافيين، ومع كل ذلك فلم تستطع أي حملة من حملات أبي يوسف العسكرية إلى شبه الجزيرة أن تعبر المضيق من هذه المدينة إلا إذا حصل على التأييد اللازم منها، وكانت أدنى علامة تظهر على عدم الخضوع في هذه المنطقة كفيلة بإعاقة الحملات العسكرية، وهذا بالفعل ما حدث في عام 1304 أثناء الحصار الطويل لتلمسان من قِبَل أبي يعقوب[٣]، فقد حدث تمرد متزامن في كل من سَبته والمنصورة تلمسان الجديدة أنهى سيطرة بني مرين على سبتة وأنهى

(1) Abdallah Laroui, Historia del Magreb, p. 200.

(2) Mohamed Cherif, Ceuta aux époques almohade et mérinide, Paris: L›Harmattan, 1996;

وانظر أيضًا رسالة الدكتوراه التي أعدتها ماريا دل كارمن موسكيرا:

Mar'ia del Carmen Mosquera, Ceuta en el siglo XIII, Madrid: Universidad Complutense, 1991, disponible en formato electrónico: http://eprints.ucm.es-tesis/19911996/H/3/AH3029001.pdf [Consulta realizada:10/01/2012.

(3) حول هذا الموضوع انظر:

Miguel Á.Manzano, ‹Tremecén: precisiones y problemas de un largo asedio (698-706/ 1299-1307)›, Al-Qantara XIV (1993), pp. 417-439.

بصفة مؤقتة الحصار عن العاصمة الزيانية، ونظرًا لأن المتمردين المنصوريين كانوا من الرماة السبتيين والجنود الغرناطيين، ونظرًا كذلك لأن بني نصر قد سيطروا على ميناء المضيق[١] بعد ذلك بوقت قصير فقد بدا واضحًا أن العمليات العسكرية كان مصدرها مرة أخرى قصر الحمراء، وبعد ذلك مباشرة تسبب عدم التوازن في القوى والتهديد الذي كان يمثله التحكم الغرناطي في المضيق في عقد تحالف بين قشتالة وأراغون وفاس، وقد صبَّ في صالح هذا التحالف تمرد آخر حدث في مدينة سبتة التي عادت بعد ذلك إلى قبضة بني مرين[٢].

وبعيدًا عن بعض الاعتبارات الأخرى فإن التجانس التركيبي الذي كان يميز هذه السلطنات لابد أن يُؤخذ بعين الاعتبار عند دراسة الاتصالات فيما بينها، وهذا أحد الجوانب التي روعيت في الدراسات التاريخية الحديثة، ولكي نعطي نموذجًا لهذا الأمر علينا أن نذكر أن هناك بعض العناصر المهمة في اللوائح التنظيمية والتي لم يكن وضعها من قبيل الصدفة، فاستخدام الألقاب الشرفية مثل المنتصر والواثق من جانب الحفصيين كما فعله الموحدون ولقب الفقيه الذي أطلق على محمد الثاني ولقب المنصور بالله الذي أُطلق على أبي يوسف وأبي حسن وكذلك التعظيم الذي أولاه رؤوس المماليك لأبي الحسن ووالده عندما أطلقوا عليهما «سلطان الموحدين» و «قائد الموحدين»[٣] على الترتيب، كل هذا يمثل جزءًا من نظام التعامل الذي يراعى بكل تفاصيله، ومهما ادعى بنو مرين أنهم ورثة الملك السياسي وأقل منه الميراث الفكري لامبراطورية الموحدين، وعلى الرغم من أن بعض سلاطينهم حازوا لقب الخلافة إلا أنه يبقى لبني نصر الفضل في أنهم عرفوا كيف يحفظون المسافات، ففي خطبة الجمعة في غرناطة لم تتم الإشارة قط إلى ملك من ملوك فاس بل وتجنبوا على قدر المستطاع عقد روابط مصاهرة معهم[٤].



---

(1) Miguel Á.Manzano, La intervención, pp. 160-163.

(2) Charles Emmanuel Dufourcq, L›Espagne catalane et le Maghrib aux XIIIe, siècles: de la bataille de Las Navas de Tolosa (1212) à l›avènement du Sultan mérinide Abou-l Hasan (1331), Paris: PressesUniversitaires de France, 1966, pp. 400-401; Mohamed Cherif, Ceuta, p. 58 y Miguel Á.Manzano, La intervención, pp. 176-187.

(3) Marius Canard, ‹Les relations entre les Mérinides et les Mamelouks au XIVe sècle›, Annales de l›Institut d›Études Orientales 5 (1939-1941), pp. 41-81.

(4) تلك القضايا تم دراستها من قبل في كتاب ماريا خيسوس بيغيرا:
María Jesús Viguera (dir.), El reino nazarí de Granada (1232-1492), VIII-III, pp. 323-324 y 331-332.

وعلى أية حال، بعد أن قامت فاس بنشر قوات هائلة كمحاولة لتوحيد الغرب الإسلامي من جديد حدث الانحدار المغربي والثأر النصري، فبعد موت أبي عنان في عام 1358 تدخلت غرناطة مباشرة في السياسة المغربية لدرجة أنها سيطرت على مقاليد الأمور في سلطنة تحكمها عائلات الوزراء، فلم تكتف بالسيطرة على آخر أراضي بني مرين في شبه الجزيرة، بل إنها قامت بتقسيم الأراضي المغربية حيث فصلت مراكش وسجلماسة في سلطنة مستقلة، وكان تقييم ابن خلدون لهذا الأمر واضحًا عندما قال:

«وكان الوزير الحاكم بها محمد بن عثمان (وزير السلطان أبي العباس) يقدر له قدر ذلك كله؛ فيجري في أغراضه ومقصوده وتحكمه في الدولة ما شاء الله أن يحكم؛ حتى توجهت الوجوه إلى ابن الأحمر وراء البحر من شيوخ بني مرين والعرب وأصبح المغرب كأنه من بعض أعمال الأندلس. ولما نهض السلطان إلى تلمسان خاطبوه وأوصوه بالمغرب»[1].

وعلى ضوء ما تم عرضه حتى الآن أرى أنه من الضروري تقديم عرض موجز لنقطة أخرى مهمة في البنية المعقدة للعلاقات السياسية، وأقصد بها التحالفات المضادة بين دول متواجهة في نفس المكان والزمان، فكون الملوك المسيحيين يتعادون بدافع الخلافة والمُلك، وكون سلاطين فترة ما بعد الموحدين يدخلون في صراعات حول الأرض، كل ذلك يدخل في مجال المنطق، لكن تحالف دول كانت بينها عداوة دينية لقتال دولة أخرى كانت فيما مضى حليفة هو أمر يحتاج منا إلى شيء من التأمل، خاصة أنه أمر مكرر وثابت بالمصادر والوثائق، وقد أشرت من قبل إلى تحالف قشتالة وأراغون وفاس ضد غرناطة لاسترداد سبتة، لكن الأمثلة كثيرة: فنجد أن ألفونسو العاشر طلب مساعدة أبي يوسف ضد ابنه سانشو الرابع عام

وعلى الرغم من أن ذلك لم يكن شائعًا فهناك معلومات تاريخية عن زواج ابنة النصري من أبي الربيع سليمان من فاس كشرط من شروط معاهدة السلام بين السلطانين والذي تسبب في فشل التحالف الموجه ضد غرناطة وحصار الجزيرة والمرية في عام 1309.. انظر محمد الشريف: Mohamed Cherif, Ceuta, p. 58.

(1) ابن خلدون، المجلد السابع ص 415/ ابن خلدون، المجلد الرابع 429.

1282 [١]، والاتحاد ضد إفريقية الذي عرضه ألفونسو الثالث ملك أراغون على أبي يعقوب عام 1287 ولكنه رفض[٢]، وتحالف سانشو الرابع مع خايمي الثاني ومحمد الثاني لانتزاع طريفة من قبضة بني مرين عام 1292 [٣]، وتحالف خايمي الثاني مع محمد الثاني ضد فرناندو الرابع عام 1300 [٤]، والاتفاق الذي تم بين أبي البقاء صاحب بجاية وخايمي الثاني لمهاجمة الجزائر عام 1309 [٥]، وغير ذلك كثير.

وفي هذا الإطار يجب ألا ننسى السياق التاريخي للفترة التي نتحدث عنها، ولقد بدأت دراستي هذه بالحديث عن المعاني الكثيرة التي تحملها المواجهة بين أوروبا المسيحية والإسلام، وأرى أنه من المناسب العودة إلى هذا الموضوع، وذلك لأن المواجهة هنا لم تقتصر على المجال الحربي، ولكن تعدته إلى المجال الفكري، فالتطور الذي طرأ على الجامعات الأوربية في ذلك الوقت والذي كانت ترعاه الكنيسة والأنظمة الملكية رعاية كاملة كان يشجع العقلانية ويتبنى علمًا دينيًّا قائمًا على استخدام العقل في مواجهة أعداء العقيدة، وتحول هذا الاتجاه إلى شعار للمسيحية في العصور الوسطى المتأخرة، ويكفي أن نشير إلى بعض مشاهير هذا الاتجاه مثل توماس دي أكينو (المتوفى عام 1274) وروجر باكون (المتوفى عام 1294) ورامون بينيافورت (المتوفى عام 1275) ورامون مارتي (1286) ورامون لول (المتوفى عام 1315) وهذا على سبيل المثال لا الحصر، وكان هؤلاء من أقسامهم الجامعية أو مدارسهم أو بعثاتهم التبشيرية ممثلين للكنيسة، وكانوا يقومون بإعداد الحجج العقلية ضد أعداء الدين من المسلمين واليهود وخاصة ضد المسلمين الذين يتمتعون بقوة عسكرية ويقومون بفتح أراضي المسيحيين، ونركز هنا على التفنيد العقائدي والعلمي الموثق الذي قام به هؤلاء المفكرون، وكان منهجهم يقضي بأن تبنى أفكارهم



---

(1) وكان ذلك سببًا في حملة أبي يوسف الرابعة على شبه الجزيرة. انظر: ***Miguel Á.Manzano, La intervención, p.67y ss***

(2) Robert Brunschving, La Berbérie Orientale, I, pp. 96-97 y Charles Emmanuel Dufourcq, L'Espagne catalane, pp. 212-216.

(3) Miguel Á.Manzano, La intervención, pp. 141-144.

(4) Ángels Masià de Ros, Relación castellano aragonesa desde Jaime II a Pedro el Ceremonioso, Barcelona: CSIC, 1994, I, p. 87.

(5) Robert Brunschving, La Berbérie Orientale, I, p. 122.




على دراسة الأعمال العربية وإرساء القواعد والأسس لما يسمى بمنهج الحكم والمثل العيا التي لا تخلو من بعض الإشارات السياسية كما أوضح ذلك جيدًا مانويل أليخاندرو ورودريغيث دي لا بينيا[1]، ولذلك فليس من قبيل الصدفة أن تظهر في هذه الفترة صورة «الملك الحكيم»، وهذا الملك على الرغم من أن انتاجه الثقافي كان يهدف إلى مجاراة النموذج العلمي والعقلي لأعدائه من الموحدين فإن تأثره هو نفسه بهذا النموذج ربما كان أكثر مما كان يتوقع سلفًا كما أوضحت ذلك جليًّا ماريبيل فييرو[2].

وعن الجانب الإسلامي يمكننا أن نستنتج في نفس هذا السياق أن نشأة المدارس وانتشارها في المغرب بتشجيع قوي من بني مرين سيؤدي إلى تقوية الالتزام الديني وتثبيت المذهب المالكي وسيكون عاملاً قويًّا للدعوة كما ذكر عبدالله العروي[3].

ومع ذلك فإن كل هذه الاعتبارات لا تعطي تبريرًا مقنعًا لقضية التحالف العسكري بين دول ذات ديانات مختلفة بل ومتضادة، وكثيرًا ما يكونون أعداء في ساحات الحروب.. ويبدو أن التبرير الوحيد هو الدولة ذاتها بمفهومها العملي الظاهر وهو سياسة البقاء التي أشرنا إليها سابقًا والتي يعد أصدق مثال عليها سلاطين بني نصر، وبطبيعة الحال كان الخطاب الرسمي لكلا الجانبين يخلو تمامًا من هذا المعنى، لكن كانت هناك إشارة لبعض المفاهيم المتعارضة والتي تهدف إلى تقريب المواقف بين المسيحيين والمسلمين مثل: الحرب العادلة والحرب المشروعة والحرب الدينية والحرب المقدسة أو الجهاد، وكلها مفاهيم تتعلق مباشرة بمصطلح آخر سبب جدلاً كثيرًا لدى المتخصصين في دراسات العصور الوسطى نظرًا لأهميته التاريخية بالنسبة للهوية الإسبانية، وأعني به مصطلح «الاسترداد»[4].

من أجل ذلك نجد أن التبرير الوحيد الذي تذكره النصوص دائمًا ما يكون عاطفيًّا

---

(1) Manuel Alejandro Rodríguez de la peña, ‹Imago Sapientiae: los orígenes del ideal sapiencial medieval›, Medievalismo 7 (1997), pp. 11-39.

(2) Maribel Fierro, ‹Alfonso X ‹The Wise›: The Last Almohad Caliph?, Medieval Encounters 15 (2009), pp. 175 198.

(3) Historia del Magreb, p. 210.

(4) انظر الملحوظة رقم (4).

أو نفسيًّا ويقدم أسبابًا تنأى عن أي مفهوم ديني، فعلى سبيل المثال نجد أن الملك الحكيم نفسه الذي كان صاحب مشروع لحملة صليبية على شمال إفريقية يبرر لجوءه إلى طلب النجدة من عدوه السلطان أبي يوسف عندما تمرد عليه ابنه سانشو الرابع بخذلان حلفائه من المسيحيين والاستجابة السريعة من الملك المسلم لنجدته حيث يقول:

«عندما وجدنا أنفسنا لا نملك شيئًا من الدنيا إلا فضل الله وأدركنا أن أبا يوسف ملك المغرب وسيد المسلمين [...] كان أسرع من الملوك المسيحيين ومن المسلمين أيضًا لأنه يعلم أننا على حق، وأكد لنا حزنه وألمه على ما ألم بنا من الشر والضعف [...]»[١].

ومن جانب آخر فإن سلطان بني مرين الذي يصوره التاريخ العربي على أنه بطل الجهاد[٢] وعلى الرغم من اعترافه بالعداوة والاختلاف الديني إلا إنه يبرر مساعدته بمبررات أخلاقية خالصة، فتمرد الابن على أبيه مرفوض في جميع الأديان، وهذا هو الذي دفعه لمساعدة عدوه بصرف النظر عن أية اعتبارات أخرى، وهذا التبرير قدمه أبو يوسف نفسه في خطاب إلى ملك فرنسا فيليب الثالث الشهير بالمتهور عام 1282 [٣].

هذا النوع من التبريرات الذي يبتعد شيئًا ما عن السياسة هو الشائع في المراسلات الدبلوماسية، لكن قلّما نجد في الوثائق تعبيرًا حقيقيًّا عن العداوة عندما يتعلق الأمر باستجداء المساعدة من طرف ثالث ضد العدو، ونجد نموذجًا لذلك في كلمات رسل السلطان أبي ثابت إلى خايمي الثاني عام 1308 حيث قالوا له شخصيًا في الحديث عن السلطان النصري.

---

(1) Apud Miguel Á.Manzano, La intervención, p. 67.

(2) يقول الملزوزي في أرجوزته التي ألفها عن بني مرين (في عام 1284): « إنه لا يكاد ينام، فهو يقضي الليل يفكر في الجهاد داخليًا وخارجيًا». انظر:

Miguel Á.Manzano, ‹Del trasfondo religioso en la última invasión norteafricana de la Península: valoración y síntesis›, en Carlos Carrete y Alisa Mehuyas (eds.), Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España Medieval, Salamanca: Universidad Pontificia Universidad de Tel-Aviv, 1998, p. 136.

(3) Gisèle Chovin, ‹Aperçu sur les rélations de la France avec le Maroc, des origines à la fin du Moyen Áge›, Hespèris 44 (1957), pp. 286 287.

«إنه لمن المخجل حقًا أن يكون لرجل حقير مثل ذلك [ملك غرناطة] أرض مجاورة لملك كريم مثل هذا [خايمي الثانى]»[١].

أمام هذه الوثائق وأخرى مشابهة فأنا شخصيًّا لا أدري ما إذا كان يمكن الحديث هنا عن ضعف مفهوم الجهاد في الغرب الإسلامي مقارنة مع الشرق كما أشار لذلك دومينيك أورفوي[٢]، وبطبيعة الحال فإن الالتباس الذي طرأ على مفهوم هذا الواجب الديني الجماعي وجعل الأندلسيين يدعون إلى الجهاد في مناسبات ويتركونه في أخرى[٣] هو نفسه الذي طرأ على المغرب عندما كان سلاطين فاس يجدون صعوبات في تجميع العدة والعتاد للجهاد في الأندلس[٤].

ومن وجهة نظري فإن الأفكار التي طرحها العروي هي الأقرب للصواب، حيث ربط ذلك مباشرة بفكرة الشرعية في فترة كان الانهيار السياسي فيها لايمكن تجنبه خاصة بداية من الثلث الأخير من القرن الرابع عشر، وأفكار العروي هنا تبنى على نظرية ابن خلدون نفسه الذي حاول من خلال معايشته المباشرة لهذا الانهيار ومعرفته الشخصية بسلاطين فترة ما بعد الموحدين أن يعطي تفسيرًا اجتماعيًّا وتاريخيًّا لتلك الظاهرة.. يقول العروي:

«بعد التجربة الشيعية والمرابطية والموحدية انتشرت عقيدة معينة وطغت على المجتمعات في وقت فقدت فيه الدولة ثوابتها الفكرية، ولم يكن من فراغ أن يقبل الفقهاء دون تردد أزدواجية خلافة نظرية أو سلطنة تكتسب شرعيتها كاملة من القدرة على الدفاع عن نفسها، كان هذا هو المناخ الملائم لهم، لكن لو تحولت السلطة إلى مجرد القوة فستتحول الشرعية إلى مشكلة ليس لها حل، ولذلك فإن دولة الخلافة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر التي لم تكن سوى ثمرة

---

(1) Louis de Mas Latire, Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les arabes de l›Afrique septentrionale au Moyen Âge, Paris: Henri Plon, 1866-1872, II, p. 298.

(2) Dominique Urvoy, ‹Sur la notion de ǧihād dans l›Espagne musulmane›, Melanges de la Casa de Velásquez 9 (1973), p. 359.

(3) Dominique Urvoy, ‹Sur la notion de ǧihād›, p. 351.

(4) Miguel Á.Manzano, ‹Del transfondo religioso›, p. 139.



الاتجاهات الاجتماعية والنفسية قد بنيت على شرعيتها الخاصة، ومن هنا فإن ابن خلدون عندما عاد إلى الوراء مفكرًا فيما مضى وصل إلى نتيجة مفادها أن العقيدة الدينية آنذاك لم تكن سوى أيديولوجية سياسية، وما انتشرت العصبية إلا في غياب الشرعية، لأنه لو وجدت الشرعية لما كان هناك وجود للأطماع الشخصية، ولساد خلق الطاعة والتضحية ولتنافس الجميع في تقديم عمل إيجابي مثمر»(١).

ومن الجوانب الهامة كذلك في العلاقات السياسية والعسكرية بين المغرب وشبه الجزيرة تلك الكتائب المسيحية المنضمة للجيوش المغربية، ونظرًا لأهمية هذا الأمر فقد خضع لسلسلة من الأبحاث التاريخية ترجع بدايتها إلى لويس دى ماس لاتري، ثم استمرت بعد ذلك على يد كل من خوسي أليماني وأندريس خيمينيث سولير وفاوستينو غاثويا وشارلز إيمانويل دوفورك، أما في الوقت الحاضر فقد واصل البحث كل من كارمن باتل وسيمون بورتون وروزى ساليكرو وأليخاندرو غارثيا سان خوان وإيبا لابييدرا وفيرير إي مايول(٢).

(1) Historia del Magreb, p. 217.

(2) Louis de Mas Latiré, Relations et commerce de l›Afrique septentrionale ou Maghreb ave le naions chrétiennes au Moyen Âge, Paris: Firmin-Didot, 1886, pp. 266-279; José allemany, ‹Milicias cristianas al servicio de los sultanes del Almagreb›, en Homenaje a don Francisco Codera en su jubilación del profesorado: estudios de erudición oriental, Zaragoza: Mariano Escar, 1904, pp. 132-169; Jiménez Soler, 'Caballeros españoles en África y africanos en España', Revue Hispanique 12 (1905), pp. 299-372 y 16 (1907), pp. 56-69; Faustino D. Gazulla, 'Las compañias de zenetes', pp. 174-196 (véase nota 23); Charles Emmanuel Dufourcq, L›Espagne catalane, pp. 101-104, 149-154, 313-315, 321-324 y 514-520; Carmen Battle, 'Noticias sobre la milicia cristiana en el Norte de África en la segunda mitad del siglo XII', en Homenaje al profesor Juan Torres Fontes, Murcia: Universidad Academia X el Sabio, 1987, I, pp. 127-137; Simon Barton, 'Traitors to the Faith? Christian Mercenaires inal-Andalus and the Maghreb, c. 1100-1300', en Roger Collins y Anthoy Goodman (eds.), Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence. Studies in Honour of Angus Mockay, New York: Palgrave Macmillan, 2002, pp. 23-45; Roser Salicrú i Lluch, 'Mercenaires castillans au Maroc au début du XVe. siècle', en Michel Balard y Alain Ducellier (eds.), Migrations et diasporas méditerranéennes (XIe-XVe siècle', Paris: Publicatons de la Sorbonne, 2002, pp. 417 434; Alejandro. García Sanjuán, 'Mercenarios cristianos alservicio de los musulmanes en el norte de África durante el siglo XIII', en Manuel González Jiménez e Isabel Montes (eds.), La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico durante el siglo XIII, Sevilla Cádiz: Diputación de Cádiz SEEM, 2006, pp. 435-447; Eva Lapiedra, 'Christian participation in Almohad armies and personal guards', Journal of medieval Iberian Studies 2/2 (2010), pp. 235-250; Maria Teresa Ferrer i Mallol, 'Marruecos y la Corona catalano aragonesa. Mercenarios catalanes al servicio de Marruecos (1396-1410)', Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano, Madrid: SEEM, 2010,I, pp. 251-271. Como se refleja en los anteriores títulos, la presencia

تلك الكتائب كانت تمثل جيشًا من المرتزقة، وقد انضموا إلى الجيوش المغربية منذ عصر الموحدين، ومع ذلك يجب أن نفرق بين هؤلاء وبين المسيحيين الذين شكلوا جزءًا من جيش المرابطين، وهؤلاء كانوا أسرى وحُملوا قسرًا وكانوا مضطرين إلى ذلك.

كانت الكتائب المسيحية في الجيوش المغربية تقوم بمهمتين: الأولى هي جمع الضرائب مع اللجوء إلى القوة إذا استلزم الأمر ذلك، وهذا العمل جعل لهم دورًا بارزًا في المجال الاقتصادي، وكان هؤلاء الجنود هم المكلفون باستثمار المال إما عن طريق الاتصال بالتجار أو متاجرتهم هم أنفسهم بهذا المال.. والمهمة الثانية أنهم كانوا يشكلون قاعدة ثابتة في مؤخرة الجيوش الإسلامية حسب ما تقتضيه خطط الحرب التي ترسمها تلك الجيوش[١]، وفي كلتا الحالتين كانت تلك الكتائب محل تقدير من السلاطين نظرًا لقوتها وثباتها، وعادة ما كانوا لا يستخدمونهم عندما يتعلق الأمر بالجهاد لوجود خطر محتمل أشار إليه ابن خلدون وهو أن ينقلب هؤلاء على الجيوش الملحقين بها وينضمون إلى صفوف أعداء المسلمين[٢].. وكان من بين هؤلاء الجنود الحرس الخاص بالسلطان نظرًا لشجاعتهم، وتلك المهمة بالإضافة إلى المهمتين السابقتين لم تحظ بالرضا من قبل الشعب بالإضافة إلى أنها تسببت في جدل واسع حول مدى شرعية استخدام هؤلاء في تلك المهام.

كما ذكرت سابقًا، هذا الموضوع خضع لدراسات عديدة لا مجال هنا لتفصيلها، لكن يكفي أن نقول أن المصادر والوثائق الأرشيفية أتاحت لنا معلومات ليست بالقليلة عن القواد وقواتهم وقدمت لنا تفاصيل متعددة ومختلفة: ملبسهم وبعض عاداتهم[٣] واعتناقهم الإسلام ومسيرة العديد من العائلات في صحبة رب الأسرة إلى شمال إفريقية[٤] أو رغبة بعض تلك العائلات أو بعض أعضائها في العودة من المغرب[٥]

---

de tropas musulmanas en los reinos cristianos ha sido objeto de estudio, pero en menor medida.

(1)Alejandro García Sanjuán,'Mercenarios cristianos', pp. 436 437.

(2)Alejandro García Sanjuán,'Mercenarios cristianos', pp. 445.

(3) José Alemany, 'Melicias cristianas', pp. 137 y 146.

(4) Louis de Mas Latrie, Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les arabes de l›Afrique septentrionale au Moyen Âge. Suplément et Tables, Paris: J. Baur et Détaille, 1872, p. 63.

(5) Andrés Jiménez Soler, 'Caballeros españoles en África', pp.322.

ومشاركتهم في حملات عسكريه حاسمة كما حدث في حصار تلمسان[١] والمواجهة بين السلطان أبي سعيد عثمان الثاني وابنه أبي علي[٢] والذي انتهى بإقامة سلطنة متمردة في سجلماسة، وتورطهم في المكائد التي كانت تُحاك للإطاحة بالسلاطين مثل الانقلاب الذي دبره غونثالو سانشيث ترونكونيس ضد أبي الربيع أو الانقلاب الذي دبره غارثيا ابن أنطون وأودى بحياة أبي سليم[٣]، أو التمرد المعروف لتلك الكتائب في تلمسان بينما كان يغمراسن بن زيان يستعرض جيشه[٤].

كذلك يجب أن نذكر بأن الموطن الذي قدمت منه تلك الكتائب المرتزقة كان يحدد علاقاتهم مع المملكة التي تتبعها الأماكن التي قدموا منها، فكان قواد كتائب مملكة أراغون الذين يقيمون في تلمسان وتونس يحظون بمكانة اجتماعية، وكانت لهم علاقات طيبة مع المملكة ويجلبون أموالاً كثيرة للملوك القطلانيين الأراغونيين، ومع ذلك ورغم وجود بعض الاستثناءات فإن القواد القشتاليين الذين كانوا يعملون في خدمة ملك فاس كان وضعهم مختلفًا، وكما أوضح غارثيا سان خوان فإنهم «فرسان هجروا موطنهم، ونظرًا لوجود خلاف بينهم وبين ملكهم قرروا اللجوء إلى أرض الأعداء، إما للقتال ضد ملوكهم السابقين أو لكسب العيش»[٥].



ويتعلق بموضوعنا الذي نتناوله جانب العلاقات التجارية التي كانت بين شبه الجزيرة وشمال إفريقية في هذه الفترة، ورغم أن هذا الجانب قد تم دراسته جيدًا بفضل الوثائق العديدة المحفوظة فإنه يقع خارج نطاق اهتمامنا، ورغم ذلك فهناك جانب يعكس بوضوح إلى أي مدى كانت السياسة والاقتصاد يمثلان جزءًا من المنظومة التاريخية التي تميز تلك الفترة وعرفت كل الأطراف كيف تتحرك فيهما لمصلحتها.

وعند الحديث عن المفهوم الدولي للتجارة في منطقة البحر المتوسط في العصور الوسطى المتأخرة فلا يجب أن نضع في الحسبان سياسة دول شبه الجزيرة

(1)Andrés Jiménez Soler, 'Caballeros españoles en África', pp. 309.
(2)Andrés Jiménez Soler, 'Caballeros españoles en África', pp. 315.
(3) ابن خلدون، المجلد السابع ص 371 372/ المجلد الرابع، ص 350 351.
(4)Alejandro García Sanjuán,'Mercenarios cristianos', pp. 438-439.
(5)Alejandro García Sanjuán,'Mercenarios cristianos', p. 441.

ودول المغرب فقط، فقد وضحت مبكرًا اهتمامات كل من بيزا وصقلية والبندقية وجنوة ومرسيليا لضمان نشاطاتها التجارية، وكان لجنوة ومرسيليا خاصة اهتمام خاص بتجارة المضيق، ومنذ بداية القرن الثالث عشر كانت كل منهما تبحث عن الاستئثار به، وعلى الرغم من أن العمليات التجارية بين مرسيليا وسبتة لم تتوقف خلال النصف الأول من هذا القرن فإن جنوه كانت لا تريد أن تكون مهمشة ودافعت بقوة عن وجودها في المنطقة[١]، وهذا يفسر ضم جمهورية جنوة في بعض المعاهدات كمعاهدة تسليم الجزيرة بعد استردادها من بني مرين عام 1344 [٢].

ومن جانب آخر، تمت الإشارة إلى المصالح السياسية والتجارية لمملكة أراغون في المغرب الأوسط والشرقي واستطاعت في عام 1252 أن تنشئ سوقًا للغلال في تونس، وأنشئ سوق آخر في بجاية عام 1259 [٣]، ولم يتطلع الملوك القطلانيون الأراغونيون فقط إلى الاستفادة المباشرة من العمليات التجارية في إفريقية، بل حاولوا من خلال سيطرتهم على صقلية أن يجبروا السلاطين الحفصيين على أن يدفعوا لهم جزية أو يتنازلوا لهم عن جزء من الرسوم البحرية، وتسبب ذلك في مواجهات وتحالفات تحدثنا عن بعضها آنفًا بغرض أن ينضم إلى صفهم الأمراء الذين تهمهم مصلحة أراغون، أما سلاطين تونس فقد كانت لهم سياستهم كذلك، فقد حاولوا زرع الشقاق عن طريق الاتفاقات التجارية قبولاً ورفضًا حسب مصلحتهم، وهذا ما حدث مثلاً عام 1278 عندما استطاع سفير ملك مايورقة خايمي الثاني أن يحصل على موافقة أبي حفص على حرية التجارة لمواطنيه في البليار وروسيليون وسردينيا ومونبليي.. ورغم أن بدرو الثالث ملك أراغون حاول أن يفعل ما فعله ملك مايورقة إلا أنه لم يلق نفس المعاملة ولم يستطع أهل بلنسية أو برشلونة أن يمارسوا التجارة في ذلك الوقت في الأراضي الحفصية[٤].

---

(1) María Dolores Rodríguez Gómez, Las riberas nazarí y del Magreb (siglos XIII XIV). Intercambios económicos y culturales, Granada: al-Mudun, 2000, pp. 120-122.

(2) Miguel Á.Manzano, La intervención, pp. 279 280.

(3) R. Brunschvig, La Berbérie Orientale, I,p. 44.

(4) R. Brunschvig, La Berbérie Orientale, I, p. 75.



أما فيما يتعلق بالمنتجات والبضائع التي كثرت المعلومات حولها تجدر الإشارة إلى أن أبا الحسن مارس ضغوطًا على مملكة أراغون بمنع تصدير الجلود المغربية وهو منتج له قيمته وتجارته رائجة في أسواق قطلونيا أراغون، وكان أبوعنان هو الذي أعاد هذه التجارة إلى السوق نظرًا للأرباح الباهظة التي تعود على سلطنة فاس[1]، وبنفس الطريقة فإن الانتاج السيئ للحبوب في أراغون كان قد دفع التجّار إلى الأراضي المغربية للبحث عن المنتجات التي تأتي من وهران وبعض الموانئ الأخرى مثل ميناء حنين، ومع ذلك فإن الحرب الأهلية التي قامت في عام 1387 بين بني عبدالواد وأبي حمو الثاني وأبي تاشفين الثاني قد عرضت التجارة المذكورة للخطر لدرجة أن الاستيرادات قد انخفضت بنسبة تزيد عن ٢٠٪[2].

وفي النهاية كان يمكن أن نضيف كثيرًا من التفصيلات الأخرى، خاصة أن هذا الموضوع كما ذكرت من قبل يدرس بصفة دائمة نظرًا للوثائق الجديدة التي تنشر أو لقراءة جديدة للوثائق التي دُرست، ويكفي أن نذكر هنا أن هذه التجارة البحرية قد أثّرت السلاطين وذويهم، لكنها لم تثر الشعب بالدرجة الكافية، ولكنه قد استفاد من التجارة التقليدية الداخلية، وربما كان هذا الموضوع يمثل عنصرًا آخر يجب وضعه في الاعتبار عند تناول أسباب انقطاع الصلة بين السلاطين المغاربة الذين اعتادوا على التفاخر والإسراف وبين القطاع العريض من المسلمين الذين رأوا أنفسهم مهمشين، وهذا الجانب الأخير إلى جانب المواضيع السياسية الأخرى التي يجب تناولها عند دراسة شبه الجزيرة الأيبيرية وشمال إفريقية لابد أن يخصص لها مناسبة أخرى لدراستها بشيء من التعمق.

****

(1) Máximo Diago Hernando, 'Relaciones comerciales de la Corona de Aragón con la Andalucía Atlántica durante el siglo XIV y primera mitad del XV', Historia. Instituciones. Documentos 27 (2000), pp. 19-54, en concreto, pp. 32-33; María Dolores Rodríguez, Las riberas nazarí y del Mgreb, pp. 92 93.

(2) María Dolores Rodríguez, Las riberas nazarí y del Mgreb, p 103 y n. 90.







الأدب





Book1.indd 114
3/13/14 12:29 PM

تمهيد

كونثبثيون كاستيو - جامعة غرناطة

لاشك أنه من اللائق أن نحتفل بذكرى عام 711 من الميلاد أي عام 92 من الهجرة عندما بدأ الإسلام رسميًّا في الأندلس، وجاء هذا المؤتمر ليعرض حقولاً شتى من المعرفة ويُلقي الضوء على مدى تقدم العملية البحثية فيها، وأحد هذه الحقول هو الأدب الأندلسي حيث تم تقسيمه إلى أربعة مراحل تاريخية يتناولها أربعة من المتخصصين: يتولى الدكتور خوسي راميريث دل ريو الاستاذ بجامعة قرطبة الحديث عن الظواهر الأدبية في الأندلس في الفترة من القرن الثامن حتى الحادي عشر، وتتحدث الدكتورة تيريسا غارولو الاستاذة بجامعة مدريد المركزية عن ظواهر الاتصال بين الآداب، وتتناول الدكتورة ثيليا دل مورال الاستاذة بجامعة غرناطة الأدب في الفترة من القرن الثاني عشر حتى الخامس عشر، وفي الختام يتناول الدكتور لويس فرناندو برنابي بونس الاستاذ بجامعة أليكانتي تحليل الانتاج الأدبي في عصر المدجنين والموريسكيين.

في المقام الأول أود أن أنبه إلى قضية مهمة وهي صفة التخصصية لهؤلاء المستعربين الأربعة الذين أُسند إليهم الحديث عن الموضوعات المذكورة، ولا أريد أن استرسل في الحديث عنهم، فدراساتهم معروفة لنا جميعًا وهي محل تقدير وإعجاب، كما أنوه في هذه الجلسة إلى انتماءاتهم الأكاديمية حيث يمثلون أربع جامعات معروفة بدورها البارز في مجال الدراسات العربية وهي بترتيب الأبجدية الإسبانية: جامعة أليكانتي وجامعة مدريد المركزية، وجامعة قرطبة وجامعة غرناطة، ففي هذه الجامعات وأيضًا في جامعات ومؤسسات علمية أخرى تحتل

العملية التعليمية والبحثية في مجال الأدب العربي وبالأخص الأدب الأندلسي مكانة بارزة، وإن دلّ ذلك فإنما يدل على تأصل تلك الدراسات وثباتها واهتمام المؤسسات بها في عصرنا الحالي.

ومع ذلك لم نجد من المتخصصين في الدراسات العربية منْ يتخصص في الأدب الأندلسي حتى من بين أوائل المستعربين في القرن التاسع عشر مع بعض الاستثناءات بالنسبة لباسكوال دي غايانغوس وإدواردو سآبيدرا ودراساتهم في الأدب الأعجمي أو غيين روبليس ودراساته حول «القصص الموريسكية»، وكل ذلك يعد في حقيقته تجميعًا أكثر منه دراسة، وكان علينا أن ننتظر حتى يظهر من بين أهل بنى قديرة من يتخصص في دراسة الأدب الأندلسي كما هو الحال عند خوليان ريبيرا وأنخل بالنثيا وإيميليو غارثيا غوميث، وأيضًا تلامذتهم في القرن العشرين مثل إلياس تيريس وسوليداد خيبرت وفرناندو دي لا غرانخا، وجميعهم كانت لهم إسهاماتهم القيمة في الأدب الأندلسي، والذي حاولنا نحن الحاضرين هنا وكذلك بعض غير الحاضرين أن نساهم (ومن هنا فإن هذا النوع من الأدب أطلق عليه أدب العرب في إسبانيا الأدب العربي الأندلسي الأدب الإسباني العربي والأندلسي كما يُطلق عليه الآن).

وختامًا لهذه المقدمة القصيرة أود أن أهدي هذه الجلسة إلى الراحلة الدكتورة ماريا خيسوس روبيرا ماتا التي توفيت حديثًا والتي كانت تعمل استاذةً في جامعة أليكانتي.. كانت متخصصة بارزة في الأدب الأندلسي، وكانت لها دراسات قيمة حول هذا الأدب وفتراته المختلفة ونذكر من بينها كتابها Literatura hispano –árabe (الأدب الإسباني العربي)، مدريد، وأخرى 1992 والذي قدَمّتُ له في العدد 40 41 من المجلة «المتنوعة للدراسات العربية والعبرية» (1991 92)، وسنظل نذكرها بكل تقدير، كما أهدي الجلسة أيضًا إلى الدكتور خوان بيرنيت خينيس الذي وافته المنية في بداية هذا الصيف، ولا شك أن أعماله العديدة مثل ترجمة «ألف ليلة وليلة»

ودراساته المختلفة عنها وكتابه الأساسي عن «الأدب العربي ومجمل أعماله الفنية والمتعددة تجعله يستحق منا كل الاحترام والتقدير.

أما فيما يخص المحاضرين في هذه الجلسة فإن الدكتور راميريث دل ريو سوف يتناول فترة من فترات الأدب الأندلسي كانت محورا لدراسات عديدة وتناولتها مصادر متعددة، وتميزت بأنها فترة واسعة وغنية لدرجة أن أي محاولة لإيجازها ستبدو عقيمة، ومع ذلك نستطيع أن نرسم خطوطًا عريضة للبحث سيكون في استعراضها شيء من الفائدة، خاصة وأننا سنغتنم فرصة وجود بعض المتخصصين الأساسيين معنا في نفس المؤتمر.

هذه الفترة بدورها تنقسم إلى ثلاثة أجزاء مختلفة: أدب القرنين الثامن والتاسع، وهي أقل فترة دُرست، وتدين بدراستها وتحليلها للدكتور إلياس تيريس؛ ثم أدب فترة الخلافة في القرن العاشر وهي أكثر من سابقتها دراسة ومعرفة بفضل مجموعة من المتخصصين والمؤرخين، ويبرز من بينهم الأستاذ إيميليو غارثيا غوميث، ثم أدب القرن الحادي عشر وهي أكثر الفترات معرفة وقيمة، وتبدأ دراستها أيضًا بأعمال غارثيا غوميث وترجمات غايانغوس إلى الإنجليزية، ثم العمل العظيم الذي ألفه هنري بيريس والذي تستمر الدراسات حوله في أعمال الاستاذة غارولو. وخلال السنوات الأخيرة زاد الاهتمام بالأدب الأندلسي في فترتي الموحدين وبني نصر على الرغم من أن سلسلة الأعمال حول تأثير الأدب العربي في الأدب الأوربي قد يغير من هذا الوضع.

تناولت الاستاذة تيريسا غارولو في محاضرتها موضوع الاتصالات بين أداب شبه الجزيرة مع التركيز الخاص على الشعر المقطعي، وانطلاقًا من عادة النقل الشفوي الذي ساد في شبه الجزيرة الأيبيرية مع مجيء العرب ومن النص المعروف لابن بسام يتم تحليل ظهور الشعر المقطعي في الأندلس، وكذلك الموشحات

والخرجات والزجل، وهي فنون تم تقليدها واتخاذها نماذج، ووصلت إلى يومنا هذا في شمال إفريقية والشرق، ولقد وثق ابن بسام وجود نوع من الشعر الغنائي بلغة الرومانث، وتستعرض المحاضرة أعمال جميع الدارسين والباحثين الذين اهتموا بهذا الموضوع سواء المتخصصين في الدراسات العربية أو الرومانية أو العبرية، وركزت المحاضرة على بعض الجوانب الشائكة في هذا الإنتاج الأدبي مثل أهمية العناصر الرومانية[1] في نشأة الشعر المقطعي في الأندلس والتأثير في الأدب الأوروبي وبعض الآراء حول أوزان الشعر المقطعي وغيرها.

أما الأستاذة ثيليا دل مورال فقد خصصت محاضرتها للحديث حول الإنتاج الأدبي الأندلسي بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر، وعرضت رؤية شاملة موسعة قدر المستطاع عن هذا الإنتاج في الفترة المذكورة مع التركيز على أهم الأعمال وأهم المؤلفين والأنواع الأدبية التي تغلب على كل فترة وآخر الدراسات والأبحاث التي تظهر عن الموضوعات والمؤلفين، ثم فندت أخطاء الماضي حول هذه المرحلة محاولة أن تفتح آفاقًا جديدة للدراسة والتحليل.

وأخيرًا فإن الأستاذ لويس فرناندو برنابي بونس ركز مداخلته على انتاج المدجنين والموريسكيين مستعرضًا الخطوط العريضة للأبحاث الحديثة المتعلقة بهذه الفترة ومركزًا على تلك الموضوعات التي تثير جدلاً ونقاشًا والموضوعات التي تحتاج إلى دراسات عميقة، وفي الحقيقة أن الإنتاج المدجني والموريسكي الذي يعتبر بعيدًا عن الأندلس يعكس جهد الأقليات الإسلامية للمحافظة على هويتها داخل إطار عربي وإسلامي يربطهم بماضٍ يصبح بمضي الزمان أكثر بُعْدًا وبحاضر مليء بالتعقيدات.

****

(1) يقصد بالرومانية هنا نوع من فنون الأدب الأوربي القديم وليس الرومانية بمفهومها الحديث نسبة إلى رومانيا(المترجم).



ملاحظات حول البحث العلمي في إسبانيا
في مجال الأدب العربي في الأندلس
بين القرنين الثامن والحادي عشر

خوسي راميرث ديل ريو - جامعة قرطبة

مقدمة:

لاشك أن الأدب العربي في الأندلس في الفترة ما بين القرنين الثامن والحادي عشر يشكل مجالاً واسعًا تركزت حوله كثير من الدراسات المتخصصة(١) في السنوات الأخيرة إضافة إلى العديد من المقالات البحثية والأبواب في الأعمال العامة(٢)، ولذلك أرى أنه من العبث أن أركز في هذه الصفحات القليلة مجهود العديد من المتخصصين في الدراسات العربية، ولكن سنحاول إعطاء تقييم لهذا الموضوع وإبراز الاختلافات الواضحة بين الفترة التي نتناولها وفترات أخرى مثل عهد الموحدين وعهد بني نصر وإلقاء الضوء على الجوانب التي تحتاج إلى شيء من التطوير الدراسي والبحثي.. كما أرى أنه من غير اللائق تقديم بحث بهذه النوعية دون إعطاء نماذج ولو قليلة من أدب تلك الفترة، ولذا فإن المجهود اللازم لإيجاز ذلك كله في صفحات قليلة يتطلب شيئًا من التسامح من جانب القارئ.

وتقتضي الضرورة أن نقتصر على الأدب المكتوب باللغة العربية على الرغم من أن علاقته بالأدب العبري واضحة وجلية وخاصة اعتبارًا من القرن الحادي عشر،

---

(1) Mª J. Rubiera, Literatura hispano-árabe, Alicante: Universidad, 2004; Mª T. Gardulo, La Literatura árabe de al-Andals durante el siglo XI, Madrid: Hiparión, 1998.

(2) M. Subh, Historia de la Literatura árabe clásica, Madrid: Cátedra, 2002.

وأن روابطه بالآداب الرومانثية كانت موضوعًا لعدة مقالات وكتاب للمؤلف[1]، ومن ناحية أخرى فإن تعريف كلمة أدب إنما هو تعريف بدهي وعملي، وعلى الرغم من صعوبته في الكثير من الحالات[2] فإن الأندلسيين أنفسهم قد قاموا بمحاولات للاقتراب من هذا التعريف من خلال عملهم في المختارات والشروح وغيرها، مما يجعلنا نرى أن اختيار الأندلسيين للمواد التي اعتبروها أدبًا إنما هو اختيار مناسب.

وقصر هذا البحث على ما كُتب في إسبانيا جاء رغبة منا في تحديد اتساعه على الرغم من أن كثيرًا من الباحثين في المغرب والأردن وتونس وفرنسا يشاركوننا هذا النشاط ويشاركوننا كل ما يتعلق بالاستعراب الإسباني لدرجة أننا لا نستطيع أن نتناول هذا الموضوع دون الإشارة إليهم، ومع ذلك فإن كثرة إنتاج تلاميذهم وبعض الدارسين الآخرين يجبرنا أن نخصص لإسهاماتهم دراسة أخرى، ولابد أن نشير بداية أن دراسة الأدب العربي على الرغم من أنه كان أحد المحاور الرئيسية لدراساتنا وخاصة في الأيام الأولى للاستعراب في إسبانيا قد تراجعت أمام دراسات أخرى: العلوم السياسية ودراسة المجتمعات البشرية واللغويات وغيرها، وهذا يجعلنا نسلم بأن الدراسات التي تتناول الأدب الأندلسي في الوقت الحالي إنما هي ثانوية، وفي هذا الصدد من الضروري أن نذكر أنه على الرغم من كثرة المجلات المتخصصة في إسبانيا خلال الثلاثين عامًا الأخيرة وتنوعها دوامًا وطباعة لم نجد مجلة واحدة متخصصة في ترجمة الأدب العربي بصفة عامة ولا الأندلسي خاصة، على الرغم من أن الترجمة تحتل جزءًا بارزًا في بعض مجلات الدراسات العربية عامة مثل «القنطرة».

---

(1) J. Ramírez del Río, La leyenda de Cardeña y la épica de al-Andalus, Sevilla, 2001.

(2) V.M, Aguiar e Silva, Teoría de la Literatura, Madrid : Gredos, 1972, cap. I; R. Wellek, y A. Warren, Teoría Literaria, Madrid: Gredos, 1959.

ولا تكاد تظهر إسهامات علم لغة النص كإطار نظري عند دارسي هذه الفترة ، وستتعرض بعد قليل لاستخدامه في دراسة النصوص التي سنتناولها بالتحليل (انظر فوقه).

وعلى الرغم من أن دراسة الفترة الواقعة بين القرنين الثامن والحادي عشر قد تراجعت أمام دراسة القرنين الثالث عشر والرابع عشر إلا أن الاهتمام بدراسة الأدب الأندلسي خلال الفترة الأولى محور هذا البحث وخاصة في القرن الحادي عشر قد بدأ مبكرًا مع بداية الدراسات العربية التي كانت آنذاك شرقيه في إسبانيا، وكان المتخصص الأول في هذا الجانب في إسبانيا باسكوال دي غايانغوس[1] قد ترجم إلى الإنجليزية أجزاء كبيرة من الموسوعة الأدبية «نفح الطيب»[2] وبذلك وجد الاهتمام بشعراء تلك الفترة صدى كبيرًا ليس في إسبانيا فقط ولكن أيضًا في أوروبا، كما شهدنا في العالم العربي صحوة في الاهتمام بالأندلس بدأت في القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، فنجد أن الكاتب العربي الأول الذي استلهم تاريخ الأندلس كعمل أدبي هو أحمد شوقي[3] الذي شدا بتاريخ المعتمد ونفيه على الرغم من أن المقارنة التي عقدها مع مقدونيا العثمانية التي فقدها العثمانيون على يد اليونانيين قد صورت مقارنة لاحقة وجدت صدى أوسع في الآداب العربية، ألا وهي مقارنة الأندلس بفلسطين التي يحملها ديوان محمود درويش «أحد عشر كوكبًا».

والمشكلة التي يعاني منها كل منْ يقترب من أدب هاتين الفترتين متشابهة، وهي النشاط الأدبي الكبير مع ندرة نسبية للوثائق التي يمكن الاعتماد عليها في الدراسة، وهي شكوى متكررة في جميع الأعمال المتعلقة بهذه الفترة من تاريخ الأندلس، وعلى الرغم من أنها شكوى عادلة إلا أننا لا نستطيع أن نخوض في تفاصيلها هنا.

---

(1) M. Manzanares, Arabistas españoles del siglo XIX, Madrid: IHAC, 1971

(2) P. de Gayangos, The History of the Mohammedan dynasties in Spain, Londres, 1840 43.

(3) P. Martínez Montávez, España, al-Andals en la Literatura árabe contemporánea, Madrid: Arguval, 1992.

كانت الفترة من بداية الفتح إلى نهاية القرن العاشر هي التي حظيت بأقل اهتمام في بدايتها نظرًا لقلة النصوص مقارنة بالفترات التي تليها (القرن الحادي عشر والقرون من الثالث عشر حتى الخامس عشر) ونظرًا كذلك للقيمة الأدبية المتواضعة لتلك النصوص التي تُعتبر من الحالات دليلاً على أن الإنتاج الأدبي آنذاك كان أدنى مستوى باستثناء ابن هانئ من الإنتاج المعاصر في الشرق ومن الانتاج المحلي في فترات لاحقة، لذا نجد أن نيكلسون لم يشر في كتابه «التاريخ الأدبي للعرب» (1930) إلا إلى أديبين أندلسيين في ذلك الوقت: ابن عبدربه وابن هانئ على الرغم من أنه خصص للحديث عن الفترة من القرن الثامن حتى العاشر صفحات أكثر بمقدار الثلث تقريبًا عن القرن الحادي عشر[1]، ونفس هذا الاتجاه نجده عند أنخل غونثالث بالنثيا[2]، وإذا وضعنا في الاعتبار أن جل أعمال ابن هانئ قد كُتبت خارج الأندلس في بلاط الخلفاء الفاطميين فإن الأمر سيبدو واضحًا.

لقد كان من نتيجة النشاط العلمي لإميليو غارثيا غوميث عمدة المستعربين في زمانه إلى تثبيت أسبقية فترتي الخلافة والطوائف، وعلى الرغم من أن عمله الرئيس «رايات المبرزين» وهو ترجمة لكتاب أبن سعيد المغربي يعد لاحقًا على تلك الفترة ألا أنه يتناول الإنتاج الشعري لها في أحيان كثيرة، وأسهمت ترجمة «طوق الحمامة» لابن حزم ولديوان» الشريف الطليق» وأعمال أخرى كثيرة بشكل فعال في تعريفنا بالقرنين العاشر والحادي عشر.

ولتجنب بعض التعارضات غير المرغوب فيها نذكر أن هناك دارسين كثيرين بعضهم من تلاميذ غارثيا غوميث نفسه قد وجهوا نشاطهم إلى ميادين أخرى ومنهم إلياس تيريس وفرناندو دي لاغرانخا وخوسي مانويل كونتيننتي وآخرون، وأعطوا دفعة قوية لدراسة القرن التاسع والعاشر، وعندما عرجوا على القرنين

(1) Hispano Arabic Poetry and its relations with the Old Provençal Troubadours, Baltimore, 1946.
(2) Historia de la Literatura arábigo-española, Barcelona: Labor, 1945 (2ª eds.).

العاشر والحادي عشر تناولوا بعض الأنواع التي لم يطرقها أستاذهم، وفي ذلك الوقت (من 1939 حتى 1975) بدأ يفد إلى اسبانيا عدد من الباحثين العرب للدراسة أو العمل واختاروا الدراسات الأندلسية، وقد اهتم أوائل العرب الذين تخصصوا في الأدب الأندلسي مثل حسين مؤنس ومختار العبادي بتحقيق ودراسة الأعمال الأندلسية وأقاموا بذلك جسرًا هامًّا في المجال الأكاديمي بين العربية والإسبانية.

وقد شهد الربع الأخير من القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين[١] ازدهارا كبيرًا في الدراسات العربية في إسبانيا بعد أن تضاعفت مراكز الدراسة والبحث، وإنشاء كليات وأقسام للعربية، وكذا صدور عدد كبير من المجلات والمنشورات، لكن مع استقرار المراكز التعليمية والعاملين فيها ازداد الإقبال على النشر في مجلات دولية مما أدى إلى تدني عدد المجلات والمنشورات وكذلك نوعيتها منذ نهاية العقد التاسع من القرن الماضي.

ومن جانب آخر، فان اهتمام الدارسين في ذلك الوقت قد تحول إلى الفترة من القرن الثاني عشر حتى الخامس عشر، وربما كان ذلك نتيجة لاستنفاذ الموضوعات أو لندرة النصوص الجديدة أو لنمو العلاقات الاقتصادية والأكاديمية مع المغرب مما حول اهتمام الباحثين إلى العهود التي كانت فيها الأندلس متحدة مع امبراطورية البربر (المرابطين والموحدين)، وربما كذلك لاتجاه ساد آنذاك بناء على حكم مسبق بأن العصر الذهبي للأندلس إنما هو العصر الأموي وعصر ملوك الطوائف الذي تلاه في مقابل عصر آخر من الانهيار والذي كانت فيه الأندلس تُحكم من الشاطئ الأخر وتنزوي في ركن صغير من شبة الجزيرة هو غرناطة، والغريب أن تقييم النقاد العرب يتفق مع هذا التقسيم ولكن لأسباب سياسية، فنجد أن أحمد هيكل[٢]

---

(1) S. Peña et alii, Arabismo y traducción, Madrid: CSIC, 2003; M.Fierro,'Spanish Scholarship on Islamic Law', Islamic Law and Society II:1 (1995), pp.43-70.

(2) أحمد هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، القاهرة، دار المعارف، 1979.

ويوسف طويل[1] وإحسان عباس[2] يولون اهتماما اكبر لأدب العصر الأموي لكونه أكثر العصور ازدهارًا من الناحية السياسية العسكرية، ومع ذلك كان الاهتمام بالفترة من القرن الحادي عشر حتى الخامس عشر في المغرب والأردن وخاصة في اليرموك يضاهي مثيله في إسبانيا كما نلاحظ من أعمال ميلوده حسناوي وفاطمة طهطة وبن شريفة، وأيضًا من الأبحاث التي تقدم في جامعات هذه البلاد، وجدير بالذكر هنا أن التحليل الموضوعي والأسلوبي للأعمال المذكورة يعمق كثيرًا من الجوانب التي لا يكاد يتطرق إليها البحث في إسبانيا مثل المعارضات أو الأنواع الأخرى التي تهتم بالطبيعة والتي نتناولها عندنا بطريق موجزة.

أما في إسبانيا فعلى الرغم من أن السنوات الأخيرة لم تشهد فعاليات كبيرة حول هذه الفترة فإن الدراسات في مجملها تشير إلى إعادة تقييم الفترة كما يبدو ذلك جليًّا من المقالات المتعلقة بشخصياتها والتي درست في الجزء الأول من «موسوعة الثقافة الأندلسية» التي نشرت بعنوان «مكتبة الأندلس»، ويتابع دورها مع تغيير في الحجم والمعايير «معجم المؤلفين والأعمال الأندلسية»، وطريقة النشر هذه علاوة على نشر مقالات قيمة عن رموز الأدب الأندلسي[3] أتاحت لنا فرصة الدراسة المتأنية لعدد كبير من صغار المؤلفين[4] والذين لم يحفظ لهم سوى أبيات قليلة أو يكتفى بذكر نشاطه، هذه المبادرة الطموحة لا يعيبها سوى القيمة الأدبية للنصوص المترجمة، وهذا النقد ليس موجهًا للناشرين لكنه موجه بصفة عامة إلى

(1) يوسف طويل، مدخل إلى الأدب الأندلسي، القاهرة، دار الفكر، 1991، ص 10 إلى 15.

(2) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، بيروت دار الثقافة، 1973.

(3) يمكن الاطلاع على سبيل المثال على مقال الطويل عن ابن حزم يحمل توقيع كل من خويس ميغيل بويرتا بيلشيث ورافائيل رامون غيريرو، موسوعة الثقافة الأندلسية 3/1 من ص 443 596، أو المقالات المخصصة لمؤلفين لاحقين في موضوع بحثنا مثل المقال الجامع عن ابن الخطيب، موسوعة الثقافة 3/1، من ص 643 إلى ص 698، وكلها مقالات أمدتنا بمعلومات رائعة على الرغم من كونها تمثل بعض المشاكل المعجمية.

(4) J. Lirola, 'Al-Hawwārī, Abū Mūsà", DAOA, I, Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2002, I, pp. 241-242; del mismo autor: 'Al-Absī, Ŷūī, DAOA, I, pp. 40-41.

النشاط الترجمي الأدبي في مجال الدراسات العربية في الآونة الأخيرة، كما نود أن نشير إلى أن اهتمام تلك الموسوعات قد تزايد في القرن الحادي والعشرين عنه في الفترة السابقة نظرًا لندرة التوثيق التي أشرنا إليها سابقًا.

وختامًا لهذه المقدمة من الضروري أن نشير إلى أنه من العوامل التي أضرت بالدراسات المتعلقة بالشعر الأندلسي في هذه الفترة هو أننا لا نملك بين أيدينا قصائد منقوشة، وعلى الرغم من أن قصر الحمراء في غرناطة تكثر فيه الأعمال المتعلقة بالقصائد المنقوشة[1] على جدرانه لشعراء مثل ابن زمرك فانه في عصر الأمويين والطوائف لا نكاد نجد قصائد من هذا النوع، وهذا العامل أدى إلى أن تميل دراسة التراث الشعري إلى فترة متأخرة من تاريخ الأندلس.

١ - الأدب الأندلسي بين القرنين الثامن والعاشر:



ينظر كثير من النقاد العرب والإسبانيين للشعر في مرحلته الأولى على أنه مجرد نقل الأشعار التي كانت شائعة في الشرق ووصلت إلى شبة الجزيرة في نفس المورد الثقافي لدار الإسلام، ويجب أن نضع في الاعتبار أن الشعر آنذاك في مناطق كثيرة من الشرق الأوسط كان يقترب في مفهومه إلى الصناعة منها إلى الفن بالمعنى الذي نفهمه اليوم بحيث أن أي شخص لديه الحد الأدنى من التأهيل يصبح لديه القدرة على إنشاء الشعر، ومع ذلك يمكننا أن نستشعر الفرق بين آراء النقاد العرب والإسبانيين عند تقيمهم لشعراء تلك الفترة.

كانت الدراسات التي تنصب على هذه الفترة تهتم في كثير من الأحيان بالمفهوم التاريخي وليس بالقيمة الأدبية ذاتها، ونظرًا لأن الشعر في كثير من الأحيان كان يقتصر على قصائد المناسبات ولأن قيمته الأدبية كانت محدودة للغاية ولعدم وجود مصادر تاريخية فان هذا المفهوم عن الشعر هو مفهوم منطقي، على

---

(1) J.M.Puerta Vílchez, Leer la Alhambra, Granada: Edilux 2010.

الرغم من أن بعض الحالات في ترجمة ويثي ميراندا لكتاب «البيان المغرب» كان فيها شيء من المبالغة حيث إنها حذفت القصائد من النصوص التاريخية، وهو تصرف يعكس رأيها نحو القيمة الأدبية لهذه القصائد، وإضافة إلى أنها شوهت النص التاريخي الذي كانت القصائد تمثل جزءًا لا يتجزأ منه.

لقد اقتصر الشعر في القرن الأول بعد فتح عام 711 على قصائد أصحاب الإبل وعلى سير الأمراء وعلية القوم في الإمارة، وفي هذا الصدد تم تحقيق ودراسة بعض المجموعات الشعرية عن الأمراء الأمويين[1] في العالم العربي المعاصر، حيث الشعر الأندلسي باستثناء ابن هانئ والغزال وآخرين بالتقدير اللازم الذي يجعله يدخل ضمن دائرة المختارات المتميزة لتلك الفترة إما الشاعران المذكوران فتدل سيرتهما على أنها كانت لهما أسفار إلى مناطق أخرى من العالم الإسلامي، وفي القرنين العاشر والحادي عشر لم يعد الخروج من الأندلس كما كان من قبل مسوغًا رئيسيًا للاعتراف بالشخصية المثقفة سواء في الأدب أو في العلوم الدينية.

تجدر الإشارة إلى أن كثيرًا من القصائد يصلنا مدرجًا في تاريخ القصور الملكية ونشرت بعد ذلك بواسطة ابن حيان[2] أو في مختارات لاحقة كان الأندلسيون أنفسهم يبحثون من خلالها عن جذور إنتاجهم الشعري.. وفي دراسة هذه الفترة لابد أن نبرز قبل كل شيء أعمال إلياس تيريس الذي أجرى أبحاثه عن معظم شعراء هذه الفترة من خلال مقالاته في مجلة الأندلس[3]، والعرض الذي يقدمه

---

(1) أحمد محمد الحوفي، أدب السياسة في عصر الأمويين، بيروت، دار القلم. بدون تاريخ.

(2) قصائد تاريخ الأندلسيين في الفترة من القرن الثامن حتى العاشر تمت ترجمتها على النحو التالي: المقتبس 2 ترجمة محمود على مكي وفيديريكو كورينطي ***Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo 2001*** ؛ المقتبس3 ترجمة خوسي غرايب على أجزاء متفرقة بين عامي 1952، 1958 في المجلة التاريخية لإسبانيا والأرجنتين؛ المقتبس5 ترجمة فيديريكو كورينطي وشالميتا وماريا خيسوس بيغيرا في المعهد الإسباني العربي للثقافة عام 1958؛ أما حوليات قصر الحكم الثاني فترجمها إيميليو غارثيا غوميث، والقصائد الخاصة بالفترات التاريخية اللاحقة مثل «البيان المغرب» فقد تركت ويثي ترجمتها.

(3) ‘Ibn Faraŷ de Jaén y su Kitāb al-Hadā’iq’, Al-Andalus II (1946), p. 155; ‘Abbās b. Firnās’, Al-

محمود صبح في كتابه « تاريخ الأدب العربي» يعد تكريمًا لإلياس تيريس، وربما لهذا السبب كان قد طلب منه أن يكتب مقدمة لمختاراته من شعر ابن زيدون منذ عدة سنوات.

وخلال الثلاثين سنة الأخيرة زاد الاهتمام بإلقاء الضوء على صورة المرأة في العصر الأندلسي، ويعد العقد التاسع من القرن الماضي هو الفترة المميزة لهذا الاتجاه من خلال الدراسات والمختارات لشعر بعض الشاعرات، ولكن هذا النشاط بدأ يخبو خلال السنوات الأخيرة ربما لندرة النصوص الجديدة، ومع ذلك تظهر بين الحين والأخر دراسات جماعية لإحيائه كما نرى في المقال الحديث الذي كتبته تيرسا غارولو عن ولادة بنت المستكفي في مجلة «Anaquel de Estudios Árabes».

أما الوثائق التي ظهرت حديثًا عن الفترة من القرن الثاني عشر وحتى الخامس عشر والتي اغتنمها كل من بن شريفة وغارولو ودل موral وكاستيو وآخرون جعلت الدراسة تتجه إلى فترة لاحقة هي فترة الموحدين وعصر بني نصر(من القرن الثالث عشر حتى الخامس عشر)، وإذا تفحصنا رسائل الماجستير والدكتوراه التي أعدت حول الأدب الأندلسي سنلاحظ تهميشًا للفترة من القرن الثامن حتى الحادي عشر خلال الثلاثين سنة الماضية[1].

وقائمة الشعراء في القرن الثامن –عدا قصائد الفاتحين التي يعتري الشك نسبتها إلى الشعراء – محدودة للغاية، وأهمهم أبو المخشي وحسانة التميمية:

Andalus 25 (1960), pp. 240-249; 'Mu'´min b. Sāid', Al-Andalus 25 (1960), pp. 455-467; 'El poeta Abū I-Majšī y Hassaña Tamīmyya', Al-Andalus, 26 (1961), pp. 229-244; 'Abbās b. Nāşih, poeta y qādī de Algeciras', Etudes d'Orientalisme dédiés à Levi-Provençal, París, 1962, I, pp. 339-358; 'Préstamos poéticos en Al-Andalus', Al-Andalus 20 (1965), pp. 131-157; 'Ubaydis b. Mahmūd y Lubb b. Šāliyya, poeta de Šumuntān', Al-Andalus 41:1 (1976), pp. 87-119.

(1) في هذا الجانب تُعد المعلومات التي تجمعها مجلة *Aljamía* مصدرًا ذا ثقة وهي أحد المصادر التي اعتمد عليها هذا البحث.

إلـى ذي الـنـدى والمـجـد سـارت ركـائـبـي
علـى شـحـط تـصـلـى بـنـار الـهـواجـرِ
لـيـجـبـر صـدعـي إنــه خـيـر جـابـر
ويـمـنـعـنـي مـن ذي الـظـلامـة جـابـر
فـإنـي وأيـتـامـي بـقـبـضـة كـفّـهِ
كـذي ريـش أضـحـى فـي مـخـالـب كـاسـر
جـديـر لمـثـلـي أن يـقـال مـروعـة
لمـوت أبـي الـعـاصـي الـذي كـان نـاصـري
سـقـاه الـحـيـا لـو كـان حـيـا لمـا اعـتـدى
عـلـى زمـان بـاطـش بـطـش قـادر
لـيـمـحـو الـذي خـطـتـه يمـنـاه جـابـر
لـو سـام بـالأمـلاك إحـدى الـكـبـائـر[١]

وكما نرى فإننا لا نكاد نميز بين تلك القصيدة والقصائد التي كانت تذخر بها «أيام العرب»، وليس مستبعدا إن تكون لشاعر أموي من الشرق كالأخطل أو الفرزدق، وشعر أصحاب الإبل هذا كما أطلق عليه ابن بسام طغى على الآداب الأندلسية على مدى قرن ونصف من الزمان ولم يختف في أي لحظة من لحظات تاريخها.

أما قائمة شعراء القرن التاسع فإنها أثرى من سابقتها على الرغم من عدم اتساعها، فنجد فيها : عباس بن ناصح (المتوفى عام844 وزرياب المتوفى عام 857) والغزال (المتوفى عام864) ومؤمن بن سعيد (المتوفى عام 880) وابن الشمير(المتوفى عام886) وعباس بن فرناس (المتوفى عام887) وسعيد بن جودي (المتوفى عام887) بالإضافة إلى القصائد المنسوبة لأمراء مثل الحكم الأول والتي لا مجال لذكرها

(1) E. Terés, 'El poeta Abū I-Majišī y Hazaña Tamīmiyya', Al-Andalus 26 (1961), p. 232.

هنا نظرًا لضيق المكان ولكنها بأسلوبها تشبه شعر أبي المخشي، ومن شعر عباس بن فرناس[1].

ومختلف الأصوات مؤتلف الزحف
لهوم الفلا عبل القنابل ملتفِّ

إذا أومضت فيه الصوارم خلتها
بروقًا تراءى في الجهام وتستخفي

كأن ذرى الأعلام في سيلانه
قراقير يمٍ قد عجزن عن القذف

وإن طمحت أركانه كان قطبه
حجى ملك نجد شمائله عفِّ

وعلى الرغم من هذه القصيدة المميزة التي تشير بوضوح إلي التيارات المجددة القادمة من الشرق الأوسط فإن صورة هذه الشخصية تبرز بسيرتها الغريبة ومحاولته الطيران في سماء قرطبة أكثر من قيمته الأدبية... وكان الأمير عبدالرحمن الثاني قد تبنى سياسة التحديث في بنية الإمارة منطلقا من نموذج الشرق الأوسط العباسي، وهذا الاتجاه السياسي وجد مقابله الثقافي ممثلاً في تأييد زرياب والموافقة على سفر بعض الشخصيات البارزة من الإمارة لجلب الكثير من الكتب والعادات من دار الإسلام إلى الأندلس في ذلك الوقت.

وفي القرن العاشر كانت عملية التعريب قد تقدمت وارتفع عدد الشعراء ارتفاعًا ملحوظًا ونذكر منهم: القلفاط (المتوفى عام 915) وعبيديس بن محمود وابن عبد ربه (المتوفى عام 978) وابن هانئ (المتوفى عام922) وحفصة بنت حمدون والمصحفي (المتوفى عام987) وفي ذلك العصر بزغ نجم قرطبة التي جمعت أشهر الشعراء والكتاب والعلماء من مختلف الأماكن وكان بعضهم مرسلاً لتولي مهمة

(1) E. Terés, 'Abbās b. Firnās', Al-Andalus 25 (1960), pp. 243-244.



الإدارة الإقليمية بصفة مؤقتة، ومع ذلك فقد وُضعوا -وكثير من كتاب فترة الخلافة في كنف العاصمة الأموية، وكانت هذه الفترة كذلك تتصف بظهور القينات وبزوغ نجمهن مع وجودهن في فترات سابقة، لكنهن في هذه الفترة قد بلغن الذروة كما يبدو واضحًا من أبيات ابن عبد ربه.

يا من يضنُّ بصوت الطائر الغردِ

ما كنتُ أحسب هذا البُخلَ في أحدِ

لو أن أسماع أهل الأرضِ قاطبة

أصغتْ إلى الصوت لم ينقص ولم يزدِ

فلا تضنّ على سمعي تقلده

صوتًا يجول مجال الروح في الجسد

لو كان زريابُ حيًّا ثم أُسمِعه

لذابَ من حسدٍ أو مات من كمدِ[1]

٢ - الأدب الأندلسي في فترة الخلافة:

تمثل فترة خلافة قرطبة أوج الازدهار السياسي للأندلس، وكما ذكرنا آنفًا فإن كلا من الدارسين والجمهور عامة في العالم العربي قد أولوها الاهتمام الشديد، وجدير بالذكر أنه في عام 2006 كان أكثر المسلسلات التليفزيونية الرمضانية نجاحًا هو مسلسل «ربيع قرطبة» الذي كان يعالج تاريخ الخلافة وخاصة في عهد المنصور بن أبي عامر، وفي إسبانيا أجريت دراسات كثيرة حول خلافة قرطبة، ويرجع الفضل في ذلك جزئيًّا إلى ترجمة أجزاء المقتبس، وكان إيميليو غارثيا غوميث قد ترجم «تاريخ عبد الرحمن الثالث» مجهول المؤلف وحوليات القصور وديوان» الأمير الطليق»، ولا ننسى بالطبع طوق الحمامة لابن حزم[2].

(1) 1 - M. Guillén Monje et alii, 'Abd Rabbihī', DAOA,I, pp. 306-313, especialmente p. 307.

(2) Introducción Mª J.Viguera, trad. E. García Gómez, Madrid: Alianza, 2005.

وفي الحقيقة فإن المفهوم الذي ندركه عن الأدب في الوقت الحالي مفهوم غريب، فنجد شاعرًا شهيرًا مثل أحمد بن إبراهيم بن خازن[١] الذي كان شاعر البلاط الأموي والذي كان مكلفًا باستقبال بعثة المسيحيين إلى قصر الخلافة بكلماته وقصائده التي تدخل في مفهومنا عن الشعر لا يحظى بالتقدير في بعض الأحيان من قبل مستشرقين مثل غابرييلي ودوزى[٢]، بل ويحقران شعره، لكن يجب ألا ننسى أن مفهوم الأدب يختلف باختلاف العصور، وهذا الشاعر كان واحدًا من أشهر شعراء عصره.

لقد حازت ترجمات إيميليو غارثيا غوميث تفوقًا غير عادي حتى على الشعر الاسباني نفسه في القرن العشرين، وربما تسبب الاهتمام الشديد بأعماله في تثبيط المستعربين الآخرين. فنجد إن إلياس تيريس دخل هذا المجال، وشارك فقط في الإشراف على رسالة الماجستير التي أعدها فرانشيسكو ماركوس مارين عن ابن عبد ربه، وفي بداية القرن الحادي والعشرين فقط قمت بالاشتراك مع خوسيفينا فيجليسون في ترجمة أجزاء من العقد الفريد[٣]، هذا العمل الذي قال عنه غارثيا غوميث منذ سنوات طويلة إن الأندلس من خلاله قد حصلت على شهادة الدكتوراه وبلغت رشدها كبلد عربي، وهذا ما كان ينفيه بعض الكتاب العرب في الشرق الوسط، أو كما عبر عنه الوزير العباسي ابن عباد قائلا: «هذه بضاعتنا ردت إلينا»، وبدون هذا الفهم كان من الصعب أن نحصل على التطور حتى عصر النهضة في القرن الحادي عشر، هذا العصر الذي تعددت فيه مراكز النفوذ وتسبب عنه بعض المشكلات السياسية والعسكرية، ولكنه كان حافزًا لتوسيع النشاط الثقافي في كل أرجاء الدولة.

---

(1) Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, apud J. Ramírez del Rio, La Orientalización de Al-Andalus, Sevilla: Universidad, 2005, pp. 187-188.

(2) F. Gabrieli, La literatura árabe. Trad. De R. Mª de Pentimali, Buenos Aires, 1971, pp. 9-12.

(3) J. Veglison, El collar único de Ibn Abd Rabbihi, Madrid: Síntesis, 2007; J. Ramírez del Río, El libro de las banderas de los campeones de Ibn Abd Rabí, Madrid, 2002.

وفترة الخلافة تضم قائمة طويلة من الشعراء لدرجة أن ذلك يتطلب جهدًا لاختيار أمثلة منهم، فنجد مثلاً الشريف الطليق والمنصور بن أبي عامر (المتوفى عام1002م والذي يذكر هنا لأهميته السياسية أكثر من القيمة الأدبية لأعماله التي يُشك في أصالتها) والرمادي (المتوفى عام 1012) والغسانى البياني (المتوفى عام1010) وابن برد الأكبر (المتوفى عام 1027) وابن دراج القصطلى (المتوفى عام 1030) . وأبيات ابن دراج التالية نموذج حي لذلك العصر:

فإنّ خطيراتِ المهالكِ ضُمَّنٌ
لراكِبها أن الجزاءَ خطيرُ
تُخَوِّفُنى طولَ السِّفار وإنهُ
لتقبيلِ كفِّ العامريِّ سَفِيرُ
مُجِيرُ الهُدى والدينِ من كلِّ ملحدٍ
وليس عليه للضلالِ مُجيرُ
تلاقتْ عليه من تميمٍ ويعرُبٍ
شموسٌ تلالا في العلا وبُدورُ

ومن الضروري أن نعترف أن القيمة الأدبية التي وصل إليها غارثيا غوميث مازالت تمثل حتى يومنا هذا معلمًا يصعب الوصول إليه.

٣ - الأدب الأندلسي في القرن الحادي عشر:

بدأ الاهتمام بالأدب الأندلسي في القرن الحادي عشر مع بزوغ فجر الاستعراب في إسبانيا، فشخصيات هذا القرن مثل ابن حزم والمعتمد وابن زيدون وولادة قد استرعت انتباه الدارسين[1]، وكان المجلد المخصص لمصادر القرن الحادي عشر

---

(1) لقد كتب خوسي ميغيل بويرتا بيلتشيث عدة مقومات لمعجم المؤلفين والأعمال الأندلسية عن الشخصيات المذكورة.

أكبر كثيرًا من المخصص للفترة السابقة، وتأخرت الدراسات الإسبانية كثيرًا في أن تقدم نفسها في العالم العربي وأوروبا والولايات المتحدة حيث زاد الاهتمام خلال السنوات الأخيرة زيادة ملحوظة بالثقافة الأندلسية عامة وبالأدب خاصة، ويرجع الفضل في ذلك إلى حد بعيد لجهود ماريا روسا مينوكال[١].

لقد أسعد القدر القرن الحادي عشر بوجود ثلاثة من الأعلام في القرنين الثاني عشر والثالث عشر قدموا لنا مختارات شعرية بقدر يفوق أي عصر من عصور الأندلس وهم: ابن بسام صاحب كتاب « الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة » والفتح بن خاقان صاحب « قلائد العقبان» وابن سعيد المغربي صاحب كتاب «المُغرِب في أخبار أهل المغرب».

والعمل الذي ترك صدى عميقًا في الاهتمام بالأندلس في القرن الحادي عشر في العالم كله هو كتاب هنري بيريس La Poesie andalouse en arabe classiques au XI ème siecle (الشعر الأندلسي الذي كتب بالفصحى في القرن الحادي عشر) الذي طبع لأول مرة في 1933 ثم بعد ذلك في عام 1935، وتأخرت ترجمته حتى 1983، ولكن المستعربين الاسبانيين كانوا يرجعون إليه بلغته الأصلية الفرنسية، وهو موجود في رفوف جميع المكتبات الجامعية سواء باللغة الفرنسية أو بالاسبانية.

أما في العصر الحالي فإن الدراسة الجامعة المتعلقة بالقرن الحادي عشر تتمثل في كتاب تيريسا غارولو «la literatura árabe de al Andalus draunte el siglo XI» (الأدب العربي في الأندلس خلال القرن الحادي عشر)، وفي العالم العربي كثرت الأبحاث والدراسات الجزئية التي تثري معلوماتنا عن تلك الفترة على الرغم من الاختلافات الملحوظة بين المجالين العربي والاسباني نظرًا لاختلاف مسار كل منها عن الأخر إلا من بعض الاستثناءات.

---

(1) María Rosa Menocal, The Arabic Role in Medieval Liberary History: A Forgotten Heritage, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1987; y de la misma autora: The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain, Little Brown, 2002.

وتعكس قائمة الكتاب في القرن الحادي عشر ازدهارًا ملحوظًا في الأدب العربي في جميع أنحاء الأندلس ونذكر منهم: ابن برد الأصغر(المتوفى عام 1063) وابن شهيد (المتوفى عام 1036) وابن حزم (المتوفى عام 1063) وابن زيدون (المتوفى عام 1070) وولادة بنت المستكفي (المتوفاة عام 1096) وابن ماء السماء (المتوفى عام 1028) وابن السراج وابن وليد وابن إسحاق الإلبيري(المتوفى عام 1090) والسميسير وعبد الله بن زيرى وغيرهم.

كان عدد شعراء المدح أكثر إلى حد ما، ومع ذلك لم تكن لهم تجديدات في تلك الفترة، ويقدم لنا شعر القرن الحادي عشر بعض الأغراض التي كانت مستخدمة من قبل، لكنها لم تصل نضجًا وقيمة إلى مثيلاتها في هذا القرن كما حدث في «الروضيات» التي نبغ فيها الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي[1]، وهي إحدى أكبر إسهامات الأندلس في الشعر العربي... يقول ابن زيدون:

يا روضةً طالما أجنَت لواحِظَنا
وردًا، جَلاهُ الصِّبا غضًّا، ونَسرينا
ويا حياةً تَملَّينا بزهرتِها
منًى ضُروبًا ولذّاتٍ افانينا
ويا نعيمًا خَطَرنا، من نضارتِهِ
في وشي نُعمى سحبنا ذيله حينا
لسنا نسميك إجلالاً وتكرمةً
وقَدرُكِ المعتلَى عن ذاك يُغنينا

٤ - مأمولات المستقبل

لقد فتحت الانجازات التي تمت حتى الآن مجالات عديدة للتطوير البحثي في المستقبل، ويمكننا أن ننبه إلى بعض الاتجاهات التي كانت لها أهميتها في المجالات المتعلقة بدراستنا ولكنها تفتح أفاقا لدراسات جديدة، ولا نريد أن ندخل في الرجم

---

(1) A. Abd al-Malek, Anthologie de la littérature arabe contemporaine, Paris, Le Senil, 1965, pp. 76-77

بالغيب، ولكن هناك بعض الجوانب التي تحتاج إلى مزيد من الدراسة مثل: مراجعة وتحديث المقالات والأعمال الماضية باستغلال المصادر الجديدة التي ظهرت في العالم العربي، سواء بتحقيق نصوص جديدة أو بإنشاء قوائم جديدة للمخطوطات وإدخال فنيات الترقيم الالكتروني في المكتبات العامة والخاصة.

ولا شك أن إنشاء مؤسسات جديدة في العالم العربي سواء في القطاع العام أو الخاص قد أتاح إمكانيات هائلة، ومنها على سبيل المثال النشاطات التي تقوم بها مؤسسة عبد العزيز سعود البابطين بمنشوراتها العديدة ودراساتها حول ابن زيدون.

وكذلك شاهدنا منذ سنوات إنشاء العديد من الموارد والوسائل التي تهدف إلى تحسين فهم التراث الأدبي الأندلسي مثل Princeton on-line library of the Arabic poetry [(١)]، حيث تحتوى على قسم الأصوات وهو نموذج رائع نرجو أن يتم إدخاله إلى موقع مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات بالرباط.

إن تحليل العلاقات بين الأدب العربي والثقافات المجاورة الرومانية والعبرية يستحق مزيدًا من الاهتمام، ونظرا لظهور دراسات ثقافية جديدة نتوقع مزيدًا من الأبحاث في هذا المجال.

أن دراسة الشعر والموسيقى الأندلسية[(٢)]، رغم ما بينهما من اتصال بديهي قد تمت بطريقة فردية دون التعرض للعلاقة بينهما إلا قليلاً، وعلى الرغم من أن بعض الإعمال التي تنشرها مؤسسة التراث الأندلسي تغطى جانبًا من هذا النقص، إلا إننا عندما نراجع الدراسات المتعلقة بالشعر الأندلسي فإننا لا نجد ولو إشارة هامشية إلى تفسير الشعر أو إلقاء القصائد، وهو ما يبدو غريبًا إذا وضعنا في الاعتبار

---

(1) http://www.princeton.edu/arabic/poetry. للأسف يبدو أن زيادة عدد القصائد قد توقف ونرجو أن يعود إلى معدله في المستقبل.

(2) M. Guettat, M. Cortés, Mª. Del Mar Carrillo, La música andalusí en el Magreb: simbiosis musical entre las dos orillas del Mediterráneo, Sevilla: Fundación CajaSol El Monte, 1999; Chr. Poché, B. Martínez del Fresno, La música arábigo-andaluza, Tres Cantos: Akal, 1997; F. Valderrama, La música arábigo-andaluza. Actas del XII Congreso de la Union Europea de Arabbistas e Islamistas (Málaga, 1984), Madrid, 1986, pp. 713-739.

التغيير الجذري الذي أحدثته دراسة لورد[1] حول أهمية الأداء في الإعمال الأدبية الكلاسيكية، ودراسته تدور حول الأدب الشعبي في يوغسلافيا، ولكنها طبقت بعد ذلك على الأدب العربي في الشرف الأوسط[2]، وعلى الرغم من أن المعلومات الواردة عن سياق النصوص محدودة إلا إن المشروعات البحثية حول هذه الفترة في السنوات القادمة ستبنى على تحليل القصائد الأندلسية وطريقة أدائها وغنائها.

واستخدام المنهج الذي اتبعه باحثون آخرون لا يقتصر عل المثال السابق، فإن وجهات النظر الأنثربولوجية التي استخدمها بينكني ستيكيفيتش في كتابه the mute Imortals speak [3]، والذي يقرر منه أن بناء القصيدة العربية نفسه يمثل طقسًا من طقوس بدايتها حيث يتواجه الشاعر مع الطبيعية ثم يغلبها ويعود إلى المجتمع الإنساني، والذي لا يستطيع أن يعود وهم الصعاليك يمثلون النقيض في هذه القصائد.. هذه النظرية لم تطبق على شاعر واحد من شعراء تلك الفترة.

إما عن القيمة الأدبية للنصوص فلن يستطيع أحد أن يصل بسهولة إلى إسهامات إيميليو غارثيا غوميث، ومع ذلك فالطريق يمكن أن يكمن في الاتجاه الذي بدأته ميلاغروس نوين التي استطاعت بتعاونها مع الشاعرة كلارا خانيس أن تصل إلى نصوص ذات قيمة أعلى، ولابد أن يكون الغرض من ترجمة نص أدبي عربي هو إبداع نص أدبي اسباني مما يجعل الاهتمام بالبنية شيئًا أساسيًّا أو هكذا يجب أن يكون.

ونأمل إن تساهم بعض المقترحات التي قدمناها وبعض الأفكار التي لم تصلنا إلى الآن في توسيع معارفنا في هذا المجال الممتع.

****

(1) A. Lord, The Singer of Tales, Cambridge: Harvard University Press, 1960.

(2) D.F. Reynolds, Heroic Poets, Poetic Heroes: the ethnography of performance in Arabic epic oral poetry, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.

(3) S.P. Stethevich, The Mute Inmortals Speaks, Ithaca: Cornell University Press, 1993, 87-117; del mismo autor: 'The ritha' of Ta'abbata Sharran: a study of blood-vengeance in early Arabic poetry', Journal of Semitic Studies 31 (1986), pp. 27-45.



الأدب الأندلسي من القرن الثاني عشر حتى القرن الخامس عشر

ثيليا ديل مورال - جامعة غرناطة

لا شك أن عرض منظور عام للأدب الأندلسي في الفترة ما بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر في الوقت الضئيل الذي يسمح به المؤتمر أو عرضه مكتوبًا في صفحات قليلة إنما هو عمل صعب للغاية إذا لم يكن مستحيلاً لأننا نتكلم عن أدب أربعة قرون بينهما قرنان هما الأكثر ثراء في أدب الأندلس.

وإذا بدأنا بالقرن الثاني عشر فإننا يجب أن نقسمه إلى فترتين متباينتين تاريخيًّا وأدبيًّا، فإذا تشابهت الفترتان تاريخيًّا، باعتبار أن كلاًّ منهما شهد فتحًا لشبه الجزيرة من قوات مغربية تنتهي إلى حركتين متشابهتين دينيًّا هما المرابطون والموحدون، فإن الفترتين مختلفتان ثقافيًّا وأدبيًّا اختلافًا كبيرًا.

عصر المرابطين:

يشمل النصف الأول من القرن الثاني عشر، ويبدأ بتقدم قوات يوسف بن تاشفين التي تساقطت أمامها الطوائف مملكة تلو الأخرى: غرناطة وإشبيلية في عام 1090 ثم قرطبة وبطليوس والمرية ومرسية وبلنسية وسرقسطة، وهكذا مدينة تلو الأخرى، وكما قال إيميليو غارثيا غوميث فإن الأمير الجديد يوسف بن تاشفين الذي لا يكاد يعرف العربية ولا تؤثر فيه كثيرًا بلاغة الشعراء جاء خلفًا لملوك يعدون من أكثر الملوك ثقافة في أوروبا في العصر الوسيط كالمعتمد في إشبيلية.

وكما حدث في الشرق تحت الخلافة العثمانية فقد حدث انحدار أدبي في الأندلس (خاصة إذا ما قارناه بالازدهار الأدبي في عصر الخلافة وعصر ملوك الطوائف) نظرًا لعدم اهتمام الحكام الجدد وللالتزام الأخلاقي الذي فرضه الفقهاء.

وكان الفقهاء في تلك الفترة يمثلون طبقة اجتماعية تشريعية دينية، وكانت لهم مواقف مخزية بسبب «الرخصة الأخلاقية» التي كان يتمتع بها بعض ملوك الطوائف، ولكنهم ذلك النظام الاجتماعي الجديد كان لهم (على الأقل السنوات الأولى) تأثير في المجتمع خلال النصف الأول من القرن الثاني عشر، وساهموا في التغييرات الأدبية عندما ألفّوا بعض القصائد في الزهد والحكمة، وهو نوع من الشعر الديني الصارم الذي كان يلائم البيئة المحيطة في ذلك العصر[1].

لقد أصبحت إشبيلية كما قال أيضًا غارثيا غوميث معادية للشعراء[2] الذين هربوا إلى أماكن أخرى، وحدث قبل ذلك في بقية المدن الكبرى عدا غرناطة التي حكمها في عصر الطوائف الزيريون، وهم طائفة من بربر صنهاجة لا يهتمون بالشعر ولا بجماليات اللغة العربية الفصحى، وكانت لا تحمي الشعراء بل تطاردهم (كما حدث مع السميسير)، فلم يكن أمامهم سوى الهروب إلى المرية أو إلى مدن أخرى، ولذا فإن الحكومة الجديدة لم تحدث أي تغيير ولم يتحسن الوضع الثقافي مقارنة بالقرن الماضي.

ومع ذلك فإنه بعد مرور الأوقات الأولى للتشدد السياسي والأخلاقي بدأت الأمور تهدأ رويدًا، وظهرت بعض الشخصيات في الحقل الأدبي مرتبطة بحكام أو بشخصيات إقطاعية معينة.

---

(1) نوقشت رسالة دكتوراه حول «شعر الفقهاء في عصر المرابطين» كتبها سعيد أشقر منذ عدة سنوات في جامعة مدريد المركزية تحت إشراف تيريسا غارولو، ولا أدري إن كانت نُشرت جزئيًا أو كليًا.

(2) E. García Gómez, Poesía arábigoandaluza. Breve síntesis histórica, Madrid, 1952.

وفي حالة ألكالا ريال أو قلعة بني سعيد فقد كانت تقيم هناك أسرة من نسل عربي منذ أيام الفتح وهم بنو سعيد، وهؤلاء اكتسبوا قوة بحصنهم المنيع وارتبطوا بالنفوذ المرابطي، وكونوا حولهم بيئة أدبية جذبت إليها الشعراء من أقاليم أخرى مثل الحجاري (من وادي الحجارة)، وهناك تبدأ ولادة واحد من أهم كتب المختارات في الأدب الأندلسي، ألا وهو «المُغرِب في حلى المغرب» وجاءت ولادته عبر أجيال مختلفة وبدأ برعاية عبد الملك بن سعيد وانتهى بابن حفيده أبي الحسن علي الذي اشتهر باسم ابن سعيد المغربي أو الأندلسي في القرن الثالث عشر في القاهرة، وشارك فيه ما لا يقل عن ستة أشخاص على مدى 115عامًا[١].

وفي غرناطة تم تعيين فرد أخر من أفراد الأسرة، وهو أبو بكر محمد، حاكمًا أو وزيرًا للمدينة من قبل المرابطين، ويحاط أيضًا بإطار أدبي برزت فيه الشاعرة نزهون القلاعية[٢] وكانت ترتبط معه على ما يبدو بعلاقة عاطفية، وهي شاعرة متحررة وتلقائية، ووصفها بعض معاصريها بأنها ماجنة نظرًا للغتها غير المتحفظة والتي تصل إلى البذاءة، كما برز كذلك الشعراء المتجولون مثل كفيف المدور أو ابن قزمان، وعن هذا الزجال القرطبي الشهير كُتبت مصادر كثيرة نذكر من أحدثها كتاب فيديركو كورينطي:

---

(1) حول بني سعيد انظر الأعمال التالية:

W. Hoenerbach, 'Los Banū Sa'īd de Alcalá la Real y sus allegados: Su poesía según al-Magrib', I, en Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá, Granada, 1991, II, 739-773; II, Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, 2 [2] (1989), pp. 81-102. Entre lo más reciente, están las correspondientes entradas a los distintos miembros de la familia en la Enciclopedia de la Cultura andalusí (ECA), V, 2007.

4(2) حازت هذه المرأة المهمة على اهتمام فرناندو بيلانكيث باسانتا الذي خصص لها عدة مقالات مثل:
'Cambaluz granadino', Gades, 8 (1981), pp. 281-291; 'Diálogo satírico-poético en la Granada almorávide', Bibataubín 1 (1999), pp. 108-114.

وحديثًا خصَّص لها مدخلاً طويلاً في المجلد السادس من موسوعة الثقافة الأندلسية بعنوان «نزهون بنت القليعي، صفحات من 615 إلى 620 حيث يورد ترجمات جديدة لشعرها وبعض الطرائف المرتبطة حياتها وعلاقاتها مع شعراء آخرين.

Gramática، métrica y textos del cancionero hispano árabe de Aben Guzmán [١]

أو المدخل المخصص له في موسوعة الثقافة الأندلسية الذي كتبه إغناثيو فيراندو، ويضمنه تحليلاً شاملاً ومفصلاً لحياته وأعماله والبناء الموضوعي والمقطوعي والعروضي واللغوي للأزجال[٢]. في تلك البيئة الأدبية (على الرغم من الوضع السياسي المناوئ للأدب) وقع حدث أدبي في غاية الأهمية وهو كتابة مجموعة من المنتخبات المهمة تمثل المصادر التي تعتمد عليها الدراسة في الأدب الأندلسي.

وكما حدث في الشرق أثناء حكم الأتراك فإن عدم اهتمام المرابطين بتشجيع الشعر والثقافة بصفة عامة أوجد عند مثقفي ذلك العصر رد فعل يتمثل في حفظ التراث الأدبي للأجيال القادمة، وكان هذا هو الوقت الذي كتبت فيه كبرى الأعمال الأدبية التي ستصبح مصادر للأجيال في القرون اللاحقة مثل «الإحاطة» في القرن الرابع عشر أو «نفح الطيب» في القرن السابع عشر.

لقد أشرت سالفًا إلى كتابة «المُغرِب» على مدى أجيال من بني سعيد، ولكننا نشير إلى كاتب آخر مثل ابن خاقان من بني سعيد الذي ندين له بعملين كبيرين: «مطمح الأنفس» و «قلائد العقيان» وكذلك ابن بسام الشنتريني (من شنترين في الغرب) صاحب «الذخيرة»، وهو أحد أهم مصادر الأدب الأندلسي وقد جاء إلى إشبيلية وقرطبة لتأليف هذا العمل، وقيل كذلك إنه كان يستخدمه في كسب العيش بحيث يطلب من الشعراء أن يدفعوا له نظير إدراج أعمالهم في عمله حتى تكتسب أشعارهم شهرة، ومن كان يمتنع عن الدفع لا يدرج اسمه، وقد ذكرت بيلار ليرولا

---

(1) Madrid, 1980.

(2) I. Ferrando, ‘Ibn Quzmān al-Aşgar, Abū Bakr’, ECA, 4. De Ibn al-Labbāna a Ibn al Ruyūlī. Almería, 2006, pp. 416-424.

في مقالها عن ابن بسام في «مكتبة الأندلس» Biblioteca de al Andalus [(1)] – مستندة إلى نفس كتابه أن كثيرًا من الشعراء كانوا يرسلون له أشعارهم ليدرجها في عمله دون مقابل مادي على الرغم من أن كثيرًا منهم وعدوه إذا مدحهم أن يجذلوا له العطاء.

أما قرطبة فقد بقيت بمعزل عن تلك البيئة إلى حد ما، فقد كانت تحكمها أسرة قوية وثرية وهم بنو حمدين الذين تبوَّؤا المناصب العليا في السياسة والقضاء في المدينة تبعا للمرابطين، وقد جعلوا من أنفسهم رعاة للأدب مقتدين في ذلك بملوك الطوائف وجذبوا إليهم كثيرًا من أعلام الأدب الذين نبذوا مدنا أخرى مثل إشبيلية[(٢)].

ومن جانب آخر فإن الشعر كانت له مكانة بارزة على المستوى الشعبي كما كان في عصور سابقة، وجعل هذا من المدينة مركز جذب لكثير من الأدباء الذين تتجاهلهم مدن أخرى كإشبيلية وغرناطة .. بالطبع لم يكن الوضع مثل عصر المعتمد، لكن على أقل تقدير كان موقف الفقهاء أقل تشدّدًا، ويذكر المقري أنه كانت تقام ندوات أدبية وأن بعض أفراد هذه الأسرة كان يقرض الشعر أو يلقى قصائد قديمة.

لقد تأقلم الشعراء على البيئات الحياتية الجديدة: فمنهم من تواءم مع السادة في المدينة مثل ابن عبدون من ايفورة، ومنهم من هام على وجهه مثل المخزومي كفيف المدور، ومنهم نوع ثالث وهم الأهم آثروا أن يقرضوا الشعر لعامة الناس بدلاً من أصحاب النفوذ، وهذا ما فعله ابن قزمان القرطبي -الذي لا يعرف موطنه الأصلي حيث يرى البعض انه ربما كان مسيحيًّا أو على الأقل من أصل قوطي لأن

---

(1) P. Lirola, 'Ibn Bassām al-Šantarīnī, Abū I-Hasan', en ECA, 2, 2009, pp. 573-592.

(2) حول بعض أعضاء هذه الأسرة انظر المدخل الخاص بها في:
ECA,III, 2004, de R. El Hour y del Consejo de redacción.

اسمه ربما كان مأخوذا من «غوثمان» Guzmán، وهناك آراء أخرى تتحدث عن أصل عربي خالص وكان شاعرًا وراويًا جوالاً حيث كان يُرى في مدن مختلفة مثل غرناطة، حيث كانت له علاقته بدائرة أبي بكر بن سعيد ونزهون، وإشبيلية وجيان وفاس، وكان قد آلى على نفسه أن يعطي الناس كل ما يريدون: الشعر البسيط المرح وشعر الأعياد والمناسبات وشعر الهزل الذي يصلح للغناء والرقص، وكان شعرًا مقطوعيّاً باللهجة العامية أي في صورة الزجل.

وعلى الجانب الآخر فقد نشأ في شرق الأندلس تلك الأرض البعيدة عن مركز النفوذ شعر الطبيعة المعني بوصف الحدائق والأزهار، وكان له أسلوبه الخاص والمستقل في هذه المنطقة، وسيقوم ابن خفاجة الشقري وابن أخيه ابن الزقاق–وهم ورثة الشرق في الوصف والنوريات والروضيات التي ميزت شعراء الخلافة الأموية بإنشاء مدرسة في الشعر الوصفي الأندلسي كان لها تأثيرها في الأجيال التالية.

هؤلاء الشعراء –الذين كانوا ينتمون لطبقة اجتماعية تتمتع برغد العيش وكانوا من ملاك الأرض كان يزرعون أرضهم ويتبادلون العمل بين إنتاج الأرض وقرض الشعر، ولذلك لم يحتاجوا لكسب العيش من الشعر مثل شعراء آخرين، ومن هنا كان شعرهم أكثر حرية وأكثر صدقًا وأكثر تلقائية، تتمثل أغراضه في وصف الطبيعة والحدائق والزهور والأشجار والثمار والعيون والأنهار حيث يختلط الخمر ونوادى المتعة وعلاقات الحب مع كل عناصر الطبيعة[1].

(1) حول شعر ابن خفاجة انظر أولاً كتاب:

H. Haŷŷāŷī, Vida y obra de Ibn Jafāŷa, poeta andalusí. Trad. Española de Mª Paz Lecea, Madrid, 1992

وكذلك ترجمة محمود صبح في مختاراته ثلاثية اللغة من قصائد هذا الشاعر، ومن المصادر المهمة كذلك مقال:

B. Foulon, 'Les representations paysagéres dans la poesie descriptive d'Ibn Hafāğa', Arabica 52:1 (2005), pp. 66-108.

حيث يقوم المؤلف بتحليل نادر لمعدل ارتفاع بنية الطبيعة وظواهرها الفلكية عن طريق شعر ابن خفاجة.. وحول شعر الوصف والحرائق والزهور انظر كذلك:

C. del Moral, 'Jardines y fuentes en al-andalus a través de la poesía'. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 58 (2009), pp. 223-249.

أما في مجال النثر فإن فن المقامة الشرقي عرف في الأندلس عن طريق مقامات الحريرى، وكانت تضاهيها في تلك الفترة المقامات اللزومية التي كتبها أبوالطاهر السرقسطي التي درسها وترجمها إغناثيو فيراندو[1].

عصر الموحدين:

يشمل النصف الثاني من القرن الثاني عشر تقريبًا حتى بدايات الثالث عشر، وكما ذُكر في جلسات سابقة فقد نشأت في عام 1120 حركة أخرى في المغرب ذات طابع سياسي وعسكري، تأخذ مبادئها ونظرياتها من العالم الديني ابن تومرت الذي سافر إلى المشرق ثم عاد ليواجه نفوذ المرابطين ويؤلب سكان الأطلس عليهم، ثم استطاع رويدًا أن يسلبهم أرضهم.. هؤلاء هم الموحدون الذين أنشأوا في المغرب خلافة كان أول خلفائها عبد المؤمن الذي كان تلميذًا وابنًا روحيًّا لابن تومرت. وبعد أن فتحوا المغرب دخلوا إلى الأندلس واستولوا على ما بقي من ملك المرابطين حيث دانت للموحدين في عام1155 غرناطة آخر المعاقل الموالية للمرابطين في الأندلس.

وفي عام 1157 وصل إلى غرناطة أحد أبناء الخليفة عبد المؤمن وهو أبو سعيد عثمان بن عبد المؤمن ليكون حاكما عليها، وكان له دور حاسم في الحياة الثقافية والأدبية في المدينة.

وفي وسط ذلك التشويش والارتباك والالتباس الذي ساد آنذاك تمرد بعض السادة المحليين واستقلوا مثل بني سعيد الذين أسلفنا الحديث عنهم، وأدى ذلك إلى إيجاد ما عرف بالطوائف الثانية، وبعد وصول الموحدين وانتصارهم كانت الطوائف تستسلم وتخضع للنظام السائد، ومن لا يفعل ذلك كان يعرض نفسه للسجن كما حدث مع عبد الملك بن سعيد الذي قضى بعض الوقت في السجن على

(1) Las sesiones del Zaragazí. Relatos picarescos (maqāmāt) del siglo XII. Estudio preliminar, traducción y notas de I. Ferrando, Zaragoza, 1999.

الرغم من أنه نال العفو بعد ذلك وأعيد إليه منصبه ومكانته، بل إنه كان ضمن الوفود التي ذهبت لاستقبال الخليفة عبد المؤمن لدى وصوله إلى جبل طارق في عام 1160 حيث تبارى أشهر شعراء الأندلس في إنشاد قصائد المدح على شرف الخليفة.

لقد كان الموحدون على الرغم من أنهم جاؤوا من الأطلس مثل سابقيهم وكانت لغتهم الأصلية هي البربرية أكثر تسامحًا وانفتاحًا على الثقافة الأندلسية من المرابطين، ولعل ذلك يرجع إلى أنهم تعلموا الدرس وأيقنوا بصعوبة الانعزال عن الشعب، وأدركوا أهمية استقطاب النبلاء والمثقفين ومراعاة مصالحهم لتجنب الثورات وذلك بتشجيع الفنون والعلوم.

بذلك تبدأ نهضة ثقافية في الأندلس والمغرب في جميع الاتجاهات: ففي العمارة ابتُدع أسلوب جديد طُبق على الكتيبة في مراكش وعلى دوارة أشبيلية Giralda البرج الذهبي، وفي الفلسفة ظهر أعلام مرموقون مثل ابن رشد القرطبي وابن باجة السرقسطي، وفي الطب نبغ ابن زهر وابن طفيل الطبيب والفيلسوف والشاعر، وفي التصوف عُرف ابن عربي المرسي، وهو أحد كبار المتصوفة في الإسلام، وظهر أيضًا الرحالة مثل ابن جبير، وفي الشعر نجد جيلاً رائعًا من الشعراء الذين ورثوا عشق الطبيعة من شعراء شرق الأندلس، وكان بعضهم قد انضم إلى المنتدى الأدبي الذي أنشئ في غرناطة حول أبي سعيد، ومنهم الرصافي الشاعر البلنسي المعروف الذي درسته وترجمت له تيريسا غارولو[1]، وابن جبير والتندى والشاعرة حفصة الركونية وابو جعفر ابن سعيد وهو من قبيلة بنى سعيد وكان صديقًا شخصيًّا لأبى سعيد وأمينًا لسره، إلى أن حدث خلاف بينهما بسبب قصة حب وغيرة على الشاعرة حفصة بين أبي جعفر والحاكم، وتسبب ذلك في

(1) T. Gárrulo, Ar-Ruṣāfī de Valencia. Poemas. Traducción e introducción de T. Gárrulo, Madrid: poesía Hiparión, 1980.

مواجهة بين الشاعر وحاكمه ووجه له هجاءً مريرًا حتى قبض عليه وحوكم في ملقه[١].

ومن الشخصيات التي انضمت الى ذلك المنتدى الغرناطي الرحالة ابن جبير الذي اضطر لمغادرة غرناطة بسبب ما حدث في عيد من الأعياد حيث أجبروه على شرب الخمر، ثم غادر الأندلس كلها وسافر سفرا طويلا إلى الشرق صاغ منه رحلته الشهيرة التي ترجمها فيليبي مائيو تحت عنوان «عبر الشرق» A través del Oriente[٢].

وهناك شاعر شهير في تلك الفترة كذلك هو ابن سهل الإشبيلي الذي درسته وترجمت له تيريسا غارولو[٣]، وكان يهوديًّا فأسلم، وكانت له رغبات شهوانية شاذة، ثم هاجر إلى سبتة بعد أن غزا المسيحيون المدينة، ثم مات بعد ذلك غرقًا في طريقه إلى تونس، وقد ألف ديوانًا شعريًّا خمريًّا يدور في معظمه حول محبوبه موسى.




في تلك الفترة أيضًا عُرفت سلسلة من المؤلفات والمنتخبات الأدبية المهمة تسير كلها على نهج التقليد المتبع في الفترة السابقة مثل المرسي صفوان بن إدريس التوجابى صاحب «دار المسافر» وصاحب ديوان شعري جمعه ودرسه محمد بن شريفة في كتابه «أديب الأندلس أبو بحر التوجابي» (الدار البيضاء 1999)، والبلنسي ابن الأبار صاحب أحد الأعمال الشهيرة وهو «التكملة» وأيضًا تستمر كتابة «المُغرب» بدءًا من الجيل الثاني والثالث من بنى سعيد، ويكتمل العمل على

---

(1) حول حياة الشاعر وأعماله انظر:

C.del Moral, Abū Ŷa'far ibn Sa'īd. Un poeta granadino del siglo XII, Granada, 1987 (2ªed. Madrid, 1997)

وحديثًا انظر: *'Ibn Sa'īd al-Ansī, Abū Ŷa'far'. ECA, 5, pp. 170-175*.

(2) A través del Oriente (El siglo XII ante los ojos). Rihla. Trad.y notas de Felipe Maillo, Barcelona, 1988.

(3) Ben Sahl de Devilla,Poemas. Selección, traducción e introducción de T. Gárrulo. Madrid, 1983; nueva edición, bilingüe, Madrid, poesía Hiparión, 1996.

يد ابن حفيد عبد الملك أبي الحسن علي الذي يسافر مع أبيه موسى إلى المشرق (بحجة أداء الحج أمام تقدم الزحف المسيحي) ويقيم في القاهرة حتى موته، وفيها ختم كتابه العائلي العظيم «المُغرِب في حلى المغرب» وكذلك موجزًا عن هذا العمل وهو كتاب «رايات المبرزين» الذي حققه وترجمه إيميليو غارثيا غوميث عام 1942 تحت عنوان El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'īd al-magribi وهذا الكتاب لعب دورًا مهمًا آنذاك في معرفة ونشر الشعر الأندلسي.

ومن الأنواع الأدبية التي حققت تطورًا في تلك الفترة الرسالة، وهو نوع يقوم بالدور الذي يلعبه ما نسميه في عصرنا الحالي المقال أو حتى القصة، ولدينا نموذجان لتلك الرسائل الشهيرة: رسالة في فضل الأندلس للشقندي[1] وهي عبارة عن مدح لثقافة الأندلس وملوكها بدءًا من الخلفاء الأمويين وملوك الطوائف الذين يقارنهم بجهل سلاطين المرابطين، ثم يعرج علي العلماء والأطباء والفقهاء وعلماء النحو والحكماء ومؤلفي المختارات وغير ذلك.

والرسالة الأخرى هي «رسالة حي بن يقظان» التي عُرفت في أوروبا منذ عام 1349 عندما ترجمها إلى العبرية موسى النربوني ونشرها في أكسفورد بوكوكي عام 1671 بنسخة لاتينية تحت عنوان Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdham ومن منطلق هذه النسخة تم ترجمتها إلى عدة لغات أوربية منها الإسبانية حيث ترجمها بونس بويغيز عام 1900، ثم ترجمها غونثاليث بالنثيا عام 1948 تحت عنوان El filósofo autodidacta (الفيلسوف الذي علم نفسه) [٢].

(1) ترجمها إيميليو غارثيا غوميث *Al-Šaqundī. Elogio del Islam español (Risāla fī fado al-andalus), Madrid Granada, 1934*

(2) El filósofo autodidacta. Trad. Al esp. De F. Pons Boigues. Prólogo de M. Menéndez Pelayo, Zaragoza, 1900; reed. Barcelona, 1987; Trad. De A. González Palencia, Madrid, 1934; reed. Madrid, 1995, con introducción de E. Tornero.

وأخيرًا يجب أن نشير إلى أحد الجوانب المهمة من جوانب الأدب في تلك الفترة وهو تطور الشعر الصوفي عن طريق علمين من أعلام التصوف هما ابن عربي المرسي والششتري.

ولد ابن عربى في مدينة مرسية ودرس في إشبيلية وقرطبة وخطا خطواته الأولى في التصوف في مرحلة الشباب حيث داوم على السفر إلى شمال إفريقية والمشرق، ويعد من أكبر أئمة التصوف في العالم الإسلامي مما جعل شهرته تتخطى حدود الأندلس إلى العالمية.. توفي في دمشق ودفن فيها وقبره محل تعظيم لدى الكثيرين[1].

والشاعر الصوفي الآخر هو الششتري الذي يعد أحد أهم شعراء الأندلس الصوفيين، غير أنه لا يصل إلى مكانة ابن عربي وشهرته، وله ديوان ذو أهمية بالغة لدراسة الشعر المقطوعي، ولقد أثارت موشحاته وأزجاله اهتمام دارسي اللهجات الأندلسية.. وكما فعل ابن عربي سافر إلى المشرق وتوفي في دمياط بمصر، وقد تناول شعر الششتري وعروضه فيديريكو كورينطي[2] في بعض أعماله.



وتجدر الإشارة إلى أن كثيرًا من هؤلاء المؤلفين اضطروا إلى الهجرة من الأندلس أمام تقدم قوات المسيحيين حيث كان يخشى أن تسقط الأندلس سريعًا، ولكن ذلك تأخر إلى نهاية القرن الخامس عشر: فلقد مات ابن جبير في الإسكندرية، ومات ابن الأبار صاحب الذخيرة في تونس، وابن سعيد المغربي مات

---

(1) في السنوات الأخيرة ترجم عدد كبير من أعمال ابن عربي، وبعضها محور لدراسات كثيرة، ويبرز من بين تلك الدراسات أعمال بابلو بينيتو

Pablo Beneito, El lenguaje de las alusiones; amor, compasión, y belleza en el sufismo de Ibn ʻArabī, Murcia, 2005; Las Contemplaciones de los Misterios. Introducción, traducción y notas de S. Hakim y P. Beneito, Murcia, 1994; Victor Pallejá, Ibn ʻArabī. Las iluminaciones de La Meca. Textos escogidos, Madrid, 1996; Carlos Varona, El intérprete de los deseos (Tarŷumān Al-Ašwāq). Traducción, comentario y notas de Carlos Varona Narvión, Murcia, 2002

وغير ذلك من الأعمال، وهناك أيضًا مقال رائع لعدد من المؤلفين يتكون من سبعين صفحة

(Lirola, Beneito, López Anguita y Navarro 1 Ortiz) publicado en el volumen 2 (2009) de la ECA.

(2) Poesía estrófica (cejeles y/o muwašahāt) atribuida al místico granadino Aš Šuštarī, Madrid, 1988.

في القاهرة، ومات ابن عربي في دمشق، ومات الششترى في دمياط بمصر، ومات ابن طفيل الفيلسوف الفقيه الشاعر الطبيب وهو من وادي أسير في مراكش غير أنه لم يرحل لأسباب سياسية ولكنه عين طبيبًا خاصًّا لقصر السلطان الموحدي[١].

مملكة بني نصر (من القرن الثالث عشر إلى الخامس عشر):

عند دراستنا للآداب في عصر بني نصر يجب أولاً أن نطرح جانبا معظم الموضوعات والتفسيرات المنحرفة والقديمة التي تظهر في أكثر الدراسات وكتب تاريخ الأدب الأندلسي، ويعد استثناء من هذه القاعدة ذلك الموجز الرائع الذي أعدته ماريا خيسوس بيغيرا حول «الثقافة العربية والتعريب» في العمل الذي أشرفت على تنسيقه حول «مملكة بني نصر في غرناطة»[٢] والذي تقدم فيه رؤية حقيقية لما كان عليه الأدب في تلك الفترة التاريخية وتعرض سلسلة من التأملات حول كيفية تفسير الأدب فيها، وهي تأملات عرضها منذ سنين خوسي مانويل كونتينتى فيرير في مقدمته لكتاب «السحر والشعر عند ابن الخطيب»[٣] وأثارت آنذاك اهتمامي لأنها تعطى رؤية جديدة لأدب تلك الفترة تختلف عن تلك التي تعلمناها حتى ذلك الوقت.

هذه هي الرؤية التي ندافع عنها منذ سنوات: تجنب الموضوعات المطروقة في تلك الفترة والتي تتهمها بأنها عصر «موت الجدران» أو عصر «تدهور الأدب الأندلسي» ومحاولة فهمها وعرضها في مفهوم تاريخي واجتماعي كما هو الواجب مع كل فترة.

---

(1) Sobre Ibn Tufayl, véase la entrada de J.M. Puerta Vilchez. y J. Lirola Delgado en la ECA, 5, pp. 498-503.

(2) El reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, Vida y Cultura. Vol. VIII-4 de la Historia de España de Menéndez Pidal-Jover Zamora. Coord. Mª Jesús Viguera Molins, Madrid: España Calpe, 2000, pp. 323-364.

(3) Ibn al-Jaṭīb, Libro de la Magia y de la poesía. Ed. y trad. J.M. Continente Ferrer, Madrid, 1981.

والأدب في العصر النصري إنما هو نتيجة الوضع السياسي والاجتماعي في غرناطة، ولا نستطيع بل لا يجب أن نقارنها بعصور أخرى مثل الخلافة أو ملوك الطوائف، فهي تعد البوتقة التي تنصهر فيها ستة قرون سابقة من الثقافة العربية الإسلامية، وترتبط بعوامل شتى تمنع دراستها أو تحليلها دون أن نضع في الحسبان الوضع الخاص لتلك المملكة: تقدم الزحف المسيحي والوضع الحرج المتسبب عن إحاطة الأعداء من كل مكان، وعدم وجود الدعم الاقتصادي والعسكري من إخوانهم في شمال إفريقية، والوضع الذي يعيشه الشرق أمام الغزو التركي... إلخ.

ومن ناحية أخرى هناك العديد من المصادر الأدبية والتاريخية العربية التي درست في السنوات الأخيرة إضافة إلى عدد غير قليل من المخطوطات التي لم تحقق بعد ولم تترجم أو تدرس أو تنشر، ولكن المصادر لم تكن معروفة عندما كتبت التصريحات المذكورة سالفًا، ولذا فإننا لا نستطيع أن نظل متمسكين بها اليوم، وهذا واحد من الأمور التي يجب أن ننقلها للطلاب أولا حيث إن تلك النظريات موجودة في الكتب ومن الممكن اعتقادها حرفيا ولجمهور المهتمين بهذه الموضوعات عامة.

ومن الدراسات العامة السابقة حول الأدب في عصر بني نصر نذكر أولًا كتاب أحمد مختار العبادي «مملكة غرناطة في عهد محمد الخامس»[1] وخاصة الباب الثالث « الحياة الثقافية في غرناطة في عهد محمد الخامس»، وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يقتصر على فترة محمد الخامس (وهي فترة ابن الخطيب وبعض المؤلفين المهمين) وأنه أصبح قديمًا حيث يعود إلى عام 1973 فإنه مازال صالحًا في كثير من الجوانب، ومازال يعد نقطة انطلاق لنا نحن المتخصصين في هذا الموضوع، وبطبيعة الحال فإنه منذ ذلك التاريخ حتى الآن مر أكثر من أربعين عامًا، ونشرت أعمال كثيرة لم تكن معروفة أو لم تكن درست بعد، وأيضًا العديد من الدراسات التي تتعلق بهذا الموضوع.

---

(1) Madrid, 1973.

وثمة عمل أخر يجب أن يؤخذ في الاعتبار ولكن بشيء من «التحفظ» هو كتاب عبد الله حمادي La poesía en el reino nazarí de Granada (الشعر في مملكة بني نصر في غرناطة)، ونقول «بتحفظ» لأن هذا الكتاب على الرغم من أنه نشر في عام 2004 فهو رسالة دكتوراه قدمها المؤلف في عام 1980 في جامعة مدريد المركزية تحت إشراف ماريا خيسوس روبييرا ومن بعدها فيرناندو دي لا غرانخا، والكتاب يحوي قدرًا كبيرًا من المعلومات حول شعراء مملكة بني نصر ويترجم عددًا كبيرًا من الأبيات، وذلك له أهميته، ولكن رغم نشر الكتاب في 2004 فإن المؤلف لم يضف أي تحديث سواء في المصادر أو المحتوى، ذلك أن أحدث المصادر المذكورة عنده ترجع إلى السبعينات، وتلك المصادر على الرغم من الإسهامات التي تقدمها أصبحت في كثير من جوانبها مهجورة.

وأخيرًا يجب أن نبرز الموجز الذي أعدته ماريا خيسوس بيغيرا عام 2000 (والذي أشرت إليه من قبل)، وقدمت لنا الكاتبة من خلاله ملخصا رائعًا وعرضًا حديثًا للإنتاج الأدبي في مملكة بني نصر(حتى ذلك الحين) مع تحليل متطور لذلك الإنتاج، وعلى أية حال فإن ذلك الموجز لم يتعرض بعمق للخصائص الأدبية لتلك الفترة (لأن ذلك لم يكن الهدف من نشر الدراسة) ولكنه يمثل بداية جيدة إلى جانب ما ذكرناه من الأعمال لدراسة الأدب النصري.

ويتم الآن إعداد كتاب يتناول تحليلاً أوسع لمجمل الأدب النصري خلال القرون الثلاثة، ليس الشعر فقط بل النثر والموضوعات والأنواع والمؤلفين، مع تحديث للمصادر العربية والغربية التي ظهرت حتى الآن، وتقوم ببعض هذه المهمة حاليًّا موسوعة الثقافة الأندلسية التي تنشرها مؤسسة ابن طفيل في المرية حيث يظهر العديد من المداخل الحديثة عن الكُتاب النصريين مع ترجمة لبعض القصائد أو جزء منها، ولكن نظرًا لأنها ليست عملاً متخصصًا في الأدب النصري وأنها تعني بالمصادر أصبحت حاجتنا ملحة لدراسات نوعية ونظرة شاملة، وعلى أية حال فإن تلك الموسوعة اليوم تعد مصدرًا لا غنى عنه لأي عمل يدور حول عهد بني نصر.

وبعد أن يتحقق ما أشرنا إليه من أهداف أجد من المناسب تحديد فترات الأدب في تلك الفترة والتمييز بين ثلاثة عصور أدبية تشير إلى فترات تاريخية مختلفة كالآتى:

- الأدب في العصور الأولى أو فترة تكوين المملكة (القرن الثالث عشر).
- فترة ازدهار الثقافة النصرية -وبالتالي الأدب (القرن الرابع عشر).
- فترة النهاية (القرن الخامس عشر) الذي لن نطلق عليه» فترة تدهور» لكنه الخاتمة.

ومن الأمور المهمة كذلك الإشارة إلى الدور الاجتماعي الذي لعبه الشعر في تلك الفترة كعنصر تواصل اجتماعي، كما نشير إلى الموضوعات الشعرية التي كانت سائدة آنذاك فنجد منها: الشعر السياسي (المدح والسلطانيات) وشعر الغزل وشعر الوصف والشعر الديني (الزهد والتصوف) وشعر النفوس والاخوانيات وبعض الأنواع الفرعية والمناهج البلاغية التي كانت متداولة آنذاك حيث كان الشعراء يستعرضون مهاراتهم البلاغية واللغوية مثل التورية.

القرنان الثالث عشر والرابع عشر:

في مجال الشعر خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر وفيما يخص الشعراء لابد أن نتكلم أولا عن سلسلة من الوزراء الشعراء الذين تعاقبوا في الحكم: ففي القرن الثالث عشر نجد ابن الحكيم الرندي، وفي القرن الرابع عشر نجد ثلاثة من الشخصيات الرئيسة: ابن الجياب وابن الخطيب وابن زمرك، وهناك شعراء آخرون أقل شهرة لكنهم ليسوا أقل أهمية، منهم النحوي والشاعر الشهير أبو حيان الغرناطي الذي هاجر إلى الشرق، وأيضًا بنو جُزي وأبن الحاج النميرى وغيرهم.

لكن لابد من إبراز شخصية ابن الخطيب لكونه أهم كُتاب عصر بني نصر في كثير من فروع العلم: الشعر والنثر الأدبي وأدب الرسائل والطب والتاريخ والسير والتصوف وغير ذلك.

ومن الرموز المهمة كذلك ابن زمرك وديوانه، ولنقش كثير من قصائده على جدران الحمراء مما أثار اهتمام الناس وفتح الباب لمناقشة موضوع أبيات الشعر المنقوشة، وقد كان نشر ديوان ابن زمرك في بيروت عام 1997 عن طريق محمد النيفر سببًا في تقدم كبير في إكمال وتحقيق الشعر المنقوش على جدران الحمراء وزيادة معرفتنا بالشعر النصري في القرن الرابع عشر، ولا ننسى كذلك أهمية الطبعة الثانية لديوان ابن الخطيب التي قام بها محمد مفتاح (الرباط 1989) حيث تم تصحيح كثير من الأبيات التي ظهرت في طبعة الجزائر[١]، كما تم إكمال شعره عن طريق بعض القصائد الماخوذة عن مصادر أخرى مثل نفح الطيب للمقري، ولم تظهر في المخطوط الأصلي. وفيما يخص الشعر المنقوش على الحمراء لابد من الإشارة إلى الدراسة الحديثة ثنائية اللغة لتلك القصائد في كتاب ميغيل بويرتا بيلشيث Leer la Alhambra (قراءة الحمراء)[٢].

وبالإضافة إلى تلك الرموز الكبيرة من الوزراء والشعراء في البلاط الغرناطي لابد أن نذكر كذلك بعض الرموز الأخرى التي كانت تمارس نشاطها خارج القصر في مدن مثل ملقه والمرية حيث نجد شعراء من طراز ابن خاتمة صاحب ديوان طويل (حققته وترجمته سوليداد خيبرت) حيث يكثر شعر الحدائق والزهور، وهو امتداد لمدرسة شرق الأندلس في القرن الثاني عشر، ومن طراز أبي البركات البلفيقي معلم ابن الخطيب، أو ابن ليون صاحب رسالة مهمة عن الزراعة ومجموعة من

(1) Dīwān al-şayyib wa-l-ŷahām wa-l-mādī wa-l-kahām. Dirāsa wa tahqīq li-M. al-Šarīf Qāhir, Argel, 1973.

(2) Leer la Alhambra,Guía visual del Monumento a través de sus inscripciones, Granada, 2010.

الأمثال درسها إيميليو غارثيا غوميث، وفي ملقة نجد شعراء بارزين مثل مالك بن المرحل وفي رندة أبا البقاء الرندي صاحب قصيدة شهيرة حول ضياع المدن(١).

أما الأنواع النثرية التي ازدهرت في غرناطة النصرية في القرن الرابع عشر فنذكر منها الأدب والمختارات الشعرية والمعاجم المصدرية وأدب الرسائل والمقامات والرحلات والموضوعات الدينية.

وفي نثر الأدب لدينا عملان لتلميذ ابن الخطيب، ابن سماك، في أواخر القرن الرابع عشر: أولهما كتاب «الزهرات المنثورة في نكت الأخبار الماثورة»(٢)، وثانيهما كتاب كان مجهول المؤلف، ولكن ماريا خيسوس روبييرا نسبته إلى المؤلف نفسه، وهو تاريخ «الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية»، ونشير كذلك إلى كتاب «تحفة الأنفس وشعار سكان الأندلس» لابن هزيل تحقيق وترجمة لوي ميرثيير(1939)، وهو دراسة لموضوع الجهاد (ويليه دراسة عن بيطرة الخيل، وقامت بترجمته ماريا خسيوس بيغيرا تحت عنوان 1977(Gala de caballeros blasón de paladines) .



وفي مجال أدب التصوف لابد من ذكر كتاب احمد القشتالى «تحفة المغترب ببلاد المغرب» الذي درسته وترجمته باربارا بولويش في كتاب ظهر حديثًا بعنوان Prodigios del maestro sufi abū marwān al Yuhānistī de Almería (٣).

---

(1) اكتسبت أهميتها خاصة انطلاقًا من ترجمة خوان باليرا على نفس وزن مقطوعات خورخي مانريكي في كتاب أدولف فريدريك فون شاك

A F. von Schack, Poesía y arte de los Árabes en España y Sicilia, Madrid: Hisperión, 1988.

وهذه القصيدة استخدمت كمنطلق لقصائد رثاء لاحقة خلال أخر سنوات بني نصر بعد ان أضاف مؤلفوها مدنًا أخرى ضائعة من المسلمين..حول هذا الموضوع انظر: عبد الله محمد الزيات، رثاء المدن في الشعر الأندلسي، بنغازي 1990.

(2) تحقيق محمود علي مكى، مدريد 1984.

(3) Bárbara Boloix Gallardo, Prodigios del maestro sufí Abū Marwān al-Yuhānisī de Almería. Estudio crítico y traducción de la Tuhfat al-mugtarib de Ahmad al-Qaštālī, Prólogo de López Baralt. Madrid: Mandala, 2010.



لكن بلا شك فإن أشهر رموز تلك الفترة على الاطلاق هو وزير محمد الخامس ابن الخطيب المؤرخ والطبيب والشاعر والمتصوف، الذي كتب في كل الأنواع شعرًا ونثرًا، وله ديوان طويل كان موضوعًا لرسالة دكتوراه قدمت حديثا في جامعة غرناطة وأعدها الباحث السعودى صالح الزهرانى الذي نشر عدة مقالات عن الموضوع حيث تناول بالتحليل العميق جميع الأغراض الشعرية التي وردت عند ابن الخطيب ووثقها بترجمة مقطوعات من أعمال نثرية أخرى لنفس الكاتب[1]، وكتب ابن الخطيب كذلك ثلاث كتب كمختارات شعرية وهي «كتاب السحر والشعر» دراسة وترجمة خوسي مانويل كونتيننتي، وكتاب «جيش التوشيح» وكتاب «الكتيبة الكامنة» وكان له أيضًا مقامات مثل «معيار الاختيار» (وهى بين المقاومة والرحلة) و«مفارقة ملقه وسلاة» وقد ترجمها إيميليو غارثيا غوميث، وكذلك مقامة السياسة[٢]، وهناك بعض أعمال لابن الخطيب يصعب تصنيفها مثل «نفادة الجراب» الذي يمكن أن يصنف بين الأدب والرحلة[٣]، ونجد كذلك بين المقامة والرحلة كتاب «خطرة الطيف»، وهو وصف لرحلة بلاط غرناطة عبر حدود المملكة، وهناك أيضًا مجموعة رسائل مثل «ريحانة الكُتاب» و «كناسة الدكان» وتضمان مجموعة رائعة من الوثائق الدبلوماسية لدراسة العلاقات بين مملكتي غرناطة وفاس.

---

(1) Asectos culturales e ideológicos en el Dīwān de Lisān al-Dīn ibn al-Jafib, dirigida por C. del Moral, presentada en la Universidad de Granada en Mayo de 2011.

وهناك أعمال أخرى لنفس المؤلف مثل:

'La queja y la elegía, dos elementos dundamentales de la melancolía en el Dīwān de Ibn al-Jafib', Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 57:1 (2008), pp. 399-423; 'Revisiones y nuevos datos sobre la batalla de la Vega de Granada (719/1319) a través de las fuentes árabes', Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 58:1 (2009), pp. 383-405.

(2) هذا العمل إضافة إلى كتاب «إشارة إلى أدب الوزارة» هو موضوع رسالة دكتوراه يقوم بإعدادها الباحث كارلوس سيرانو عضو المجموعة البحثية في مشروع «مدن أندلسية في ظل الإسلام» تحت عنوان «ابن الخطيب بين المعرفة والسلطة والسياسة» تحت إشراف الاستاذ إيميليو مولينا لوبيث، وقد قدم كارلوس سيرانو عدة مقالات حول هذا الموضوع في مؤتمرات ودوريات دولية ومازالت تحت الطبع.

(3) حول هذا الموضوع تدور رسالة الدكتوراه التي تعدها تحت إشرافي ليلى غريس عضو البعثة الدراسية تتناول إقامة بن الخطيب وأسفاره إلى الغرب.

وثمة عمل آخر لابن الخطيب وربما أكثرها جدلية هو ذلك العمل الصوفي «روضة التعريف» والتي استخدمها أعداؤه لإدانته والحكم عليه بالإعدام، وحول هذا العمل أعد الأستاذ ايميليو دي سانتياغو رسالة الدكتوراه التي ترجم فيها جزءا منه ونشر حولها كتابا ومجموعة مقالات[١]، وكذلك فإن خوسي ميغيل بويرتا بيلشيث قد خصص له بحثًا نُشِرَ في أعمال المؤتمر الدولي الذي أُقيم عام 2005 في لوشة[٢]، أما باقى أعمال ابن الخطيب فلم تترجم بعد، ومازالت مجهولة لغير الناطقين بالعربية على الرغم من أهميتها لدراسة التصوف في غرناطة وربما يرجع ذلك إلى صعوبة الأسلوب المتنوع لابن الخطيب إضافة إلى تعقيد أعماله.

وأخيرا لابد أن نبرز واحدا من أهم أعمال ابن الخطيب وأشهرها، وهو «الإحاطة في أخبار غرناطة» وهو تجميع لسِيَر كُتاب وشخصيات ورموز غرناطية في جميع العصور(ويمكن أن نضعه في إطار السير والمنتخبات) حيث يورد كثيرًا من الشعر مع تقديم وصف مفصل لغرناطة وضواحيها، ويمثل هذا العمل مصدرًا رئيسيا لدراسة تاريخ الأدب العربي في غرناطة.. وحول «الإحاطة» نشر الأستاذ فيرناندو بيلا ثكيث باسانتا الأستاذ بجامعة قادش أكثر من خمسين عملاً وينوي نشرها في كتاب مع ترجمة لمقدمة الإحاطة ودراسة نقدية موسعة.

ولن أشير هنا إلى أعمال كثيرة أخرى في مجال التاريخ والطب حيث لا يوجد متسع لذلك، ولأني أتوقع أن يتعرض لذلك أحد الزملاء المشاركين في المؤتمر مثل الدكتورة كونثبثيون باثكيث دي بينيتو التي نشرت عدة دراسات عن الأعمال الطبية لهذا الكاتب الغرناطي الفريد.

وحول شخصية ابن الخطيب -إضافة إلى الأبحاث التي قدمت في مؤتمر لوشة المشار إليه صدر حديثًا كتاب جامع عن دار نشر جامعة غرناطة بعنوانIbn

(1) E. de Santiago Simón, El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo, Aportación para su estudio, Granada, 1983.

(2) J.M. Puerta Vílchez, 'El amor supremo de Ibn al-Jatīb', en Actas del 1ºColoquio Internacional sobre Ibn al-Jatīb. Ed. J.A. Sánchez Martínez y M.Akalay Nasser, Loja, 2007, pp. 45-74.

al-Jatib y su tiempo (ابن الخطيب وزمانه)[١] ونشره كل من ثيليا ديل مورال وفيرناندو بيلاثكيث، وعنوان الكتاب يحمل نفس مسمى المشروع البحثي (I+D)، وكان الكتاب أحد نتائج المشروع، ويتكون من ستة عشر بابًا حول مختلف جوانب ابن الخطيب: السياسي والمؤرخ والشاعر والأديب والموسيقي والطبيب والعالم... الخ، وهي أعمال أعدها الباحثون المشاركون في المشروع وأيضًا بعض الباحثين الذين دُعوا للمشاركة فيه.

وفي مجال الرحلات إضافة إلى أعمال ابن الخطيب المذكورة يجب أن نشير إلى حكايتين من قصص السفر لابن الحاج النميرى: إحداهما كانت موضوعًا لدراسة وترجمة جزئية أعدها الفريد لوى برمارى تحت عنوان:

Maghreb et andalousie au XIVe siècle: les notes de voyage d'un andalou au Maroc (المغرب والأندلس في القرن الرابع عشر: مذكرات سفر أندلسي إلى مراكش)، والثانية هي «فيض العباب» والتي اشتهرت باسم رحلة أبي عنان حيث أنه يصف سفرا قام به مصاحبًا لهذا السلطان المريني[٢].

القرن الخامس عشر

كما أسلفنا من قبل فإن الأدب النصري في القرن الخامس عشر يجب أن يفهم في إطار العلاقة مع العصر كله ومع الوضع الاجتماعي السياسي الذي أدى إلى ظهور هذا الأدب، فنحن أمام فترة مضطربة يشتد فيها حصار القوات المسيحية، وعلى الجانب الآخر تشتد الصراعات الداخلية لصالح فرد أو آخر من العائلة المالكة مما نتج عنه استنفاد الطاقات الداخلية التي أثرت سلبيا على اقتصاد المملكة واستقرارها، وهذا ما استغله المسيحيون لشن الهجوم الأخير على بقايا

---

(1) Granada: Editorial Universidad de Granada, 2012.

(2) حول رحلة الأندلس انظر:

Ahmad Būgalā, Al-Rihla al-andalusiyya. Al-Anwā wa-l-jasā'is, Rabat, 2008.

المملكة، وهذا الضعف السياسي والاجتماعي كان له أثره -لا شك في معنويات الغرناطيين الذي انعكس على المثقفين والشعراء والكتاب والمؤرخين.

وبالرغم من ذلك كله فإن الثقافة العربية النصرية قد بقي لديها القدرة والقوة الكافية لإمداد الأدب العربي ببعض كبار الرموز.. ففي مجال الشعر يبرز الملك الشاعر يوسف الثالث الذي كان له ديوان حققه عبد الله غنون عام 1958) يعكس من خلاله التقلبات التي عاشها مثل سجنه في شلوبانية عن طريق أخيه محمد الذي انترع منه العرش، وحربه مع بني مرين من أجل منطقة جبل طارق وضياع انتقيرة وغيرها[١]، وكان يوسف الثالث كذلك هو الذي جمع ديوان ابن زمرك في «البقية والمدرك من شعر ابن زمرك»، كما أشار إلى ذلك ناشر الديوان عبد الله غنون وأيدته بعد ذلك ماريا خيسوس روبييرا في مقالها «ابن زمرك ومترجمة ابن الأحمر والقصائد المنقوشة في الحمراء»[٢].

ومن مشاهير الشعراء كذلك ابن فرقون صاحب ديوان حققه محمد بن شريفة، وكتب كذلك عملاً صغيرًا عن ملكه يوسف الثالث وهو «مظهر النور»[٣]، وفي أواخر الفترة ظهر شاعر بازة عبد الكريم القيسي المعروف بالبسطي الذي عانى السجن أيضًا في قرية أبدة مدة معينة، واختفي أثره بعد استيلاء الملكين الكاثوليكيين على بسطة عام1489، وله ديوان[٤] مهم للغاية لما فيه من أخبار حول الأيام الأخيرة من دولة بني نصر، وكذلك لأنه شاعر ينتمي إلى طبقة اجتماعية مختلفة عن شعراء البلاط مما يجعل ديوانه يعكس أنباء صادقة عن مشاعر الناس.. وعن هذا الشاعر

---

(1) C. del Moral, 'El Dīwān de Yūsuf III y el sitio de Gibraltar', en Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M. con motivo de su LXX aniversario, Granada, 1987, II, pp. 79-96; 'Ibn Ahmar al-Anṣārī, Yūsuf III'. ECA. 2. De Ibn Adhà a Ibn Bušrà. Almería, 2009, pp. 73-81.

(2) Al-Andalus 42 (1977), pp. 447-451

(3) ديوان أبي الحسين ابن فركون، تقديم وتعليق محمد بن شريفة، الدار البيضاء، 1987؛ مظهر النور الباصر في أمداح مولانا أبي الحجاج الملك الناصر، تحقيق محمد بن شريفة، الدار البيضاء 1991.

(4) ديوان عبد الكريم القيسي، تحقيق جمعة شيخة ومحمد عبد الهادي الطرابلسي، قرطاج (تونس) 1988.

بالاضافة إلى الكتيب الذي نشره بن شريفة «البسطي آخر شعراء الأندلس» (بيروت 1985) نشرت الدكتورة كونثيثيون كاستيو عدة مقالات حول فتح ارشذونة وضياع جبل طارق ومرثيات أخرى لضياع بعض المدن[١].

وفي أواخر القرن الخامس عشر بعد سقوط غرناطة في أيدى الملكين الكاثوليكيين ظهر شاعر من شعراء البلاط هو محمد العربي العقالي الذي صاحب أخر ملوك بني نصر أبا عبدالله محمد في منفاه الأول في البشرات في المرية، وقد كتب رسالة طويلة بتكليف من الملك من النثر والشعر موجهة إلى والطاسي سلطان فاس يطلب منه اللجوء إلى أرضه حيث إنه في وضع لا يحتمل، وربما كانت هذه الرسالة هي آخر وثيقة دبلوماسية تكتب في الأندلس[٢]. وهناك مرثيات أخرى لاحقة على سقوط غرناطة كتبها مجهولون في تواريخ غير معلومة تأسى على ضياع الأندلس وتطلب المساعدة من السلاطين العثمانيين لاستردادها، وأخذ المقري واحدة منها حيث ترجمت أولا إلى الانجليزية عن طريق مونروي[٣] ثم بعد ذلك إلى الإسبانية بواسطة ميرثيديس غارثيا أرينال في كتابها «الموريسيكيون» (مدريد 1975)، وهناك مرثية أخرى مشابهة تم تحقيقها وترجمتها إلى الفرنسية عن طريق سوالة في الجزائر[٤].

أما الأدب النثرى فهناك اثنان من أسرة بني عاصم تبوّءا – مثل ابن الخطيب منصب الوزارة: الفقيه أبو بكر محمد وزير محمد السابع الذي جاء خلفا في

(1) C. Castillo, 'La pérdida de Archidona poetizada por al-Basṭī', en Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá, Granada, 1991, II, pp. 689-694; 'La conquista de Giblraltar en el Dīwān de Abd al-Karīm al-Qaysī'. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 42-43 (1993-94), pp. 73-80; 'Más elegías de al-Qaysī por pérdidas granadismas'. Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro, Granada, 1995,I, pp. 111-116; 'Abd al-Karīm al-Qaysī y su Dīwān', en Estudios Nazaríes. Ed. por C. Castillo, Granada, 1997, pp. 259-281.

(2) véase C. del Moral, 'La última misiva diplomática de al-andalus; la risāla de al-'Uqaylī, enviada por Boabdil al sultán de Fez en demanda de asilo', en En el epílogo del Islam andalusí: La Granada del siglo XV. Ed. por C. del Moral, Granada, 2002, pp. 201-259.

(3) J.Monroe, «A curious Morisco appeal to the Ottoman Empire», Al-Andalus 31 (1966), pp. 281-303.

(4) M. Soualah, Une élégie andalouse sur la guerre de Grenade, Alger, 1914-1919.

المنصب لابن زمرك، وله كتاب في الفقه المالكي هو «تحفة الحكام»، وله كذلك كتاب أدب أسماه «كتاب حدائق الأزهار»، وهو كتاب متعدد الموضوعات يجمع فيه بعض القصص والحكايات الشعبية والأمثال وغير ذلك، وابنه أبو يحيى محمد عاصم الذي تبوّأ عدة مناصب إدارية في عهد بني نصر ووصل إلى منصب الوزير، وبالاضافة إلى كونه فقيها وشاعرا فقد كتب عملا مهما في التاريخ والسير يصعب تصنيفه داخل الأنواع الأدبية وهو كتاب «جنة الرضا» وتأتي أهميته من المعلومات التي يحويها حول الفترة الأخيرة من حكم بني نصر، وأشار سيكو دي لوثينا إلى الكتاب بقوله: إنه مقال فلسفي عن التاريخ وهو رأي تشاركه فيه الأستاذة المغربية ميلودة شرويطي حسناوي المتخصصة الأولى في هذا العمل حيث أعدت حوله رسالة الدكتوراه باللغة العربية، وهي غير منشورة، وكتبت عنها عدة مقالات ومحاضرات في ندوات مختلفة[1].

الخصائص الأدبية للأدب النصري

هذا الموضوع ركزت عليه اهتمامي منذ عدة سنوات حتى الآن، وأنوي عمل موجز عام له يتناول الأعمال السابقة والأعمال التي تعد لأقدّم من خلاله نظرة عامة على الشعر النصري وخاصة في عصر ابن الخطيب.

وبادئ ذى بدء لابد أن نعرض خصائص أدب عصر بني نصر ومدى تشابهه أو اختلافه مع أدب العصور الأخرى، ومفتاح هذا الأمر يقدمه لنا خوسي مانويل كونتيننتي في مقدمة كتاب «الشعر والموسيقى عند ابن الخطيب» الذي قام بدراسته وتحقيقه حيث يقول فيها:

---

(1) **M. Charouiti Hasnaoui, 'Una familia de juristas en los siglos XIV y XV: Los Banū 'Āṣim de Granada', en EOBA VI (Homenaje a José Mª Fórneas). Ed. por M. Marín, Madrid, 1994, pp. 173-185; 'Conflictos en la frontera granadino-castellana poetizados por al-Baṣtī e Ibn Furkūn (s. 1X h.-XV)', en Actas del Congreso 'La Frontera Oriental nazarí como sujeto histórico' (s. XIII-XV1), Lorca-Vera, 1994, pp. 101-116; 'El siglo XV en la Ŷunna de Ibn Āṣim', en En el epílogo del Islam andalusí, pp. 49-73.**

«لابد أن نشير إلى أن وضع غرناطة الأدبي في تلك الفترة ليس فريدًا ولا منعزلا حيث يوجد ما يشابهه في المشرق».. «وسبب ذلك نجده حسب اعتقادنا في الدور الاجتماعي للشعر، فلم يعد الشاعر هو ذلك المداح الذي يؤجر لرعاة الأدب كعنصر تسلية في سمر الأمراء، ولا الأرستقراطي صاحب الثقافة العالية الذي يحصل على مكافأة عالية لقصيدة ألقاها، ولا الفقيه الضليع في الأدب أو الشعر[١].

هذا هو الطريق أو على الأقل أحدها -حسب اعتقادي لتفسير الشعر والنثر في عصر بني نصر[٢].

لذلك كله وانطلاقًا من أبحاثي الخاصة وأبحاث المتخصصين التي ظهرت خلال العشرين سنة الأخيرة أعتقد أنه قد آن الأوان لوضع مشروع جديد للأدب النصري.

وإذا طرحنا جانبا معظم الموضوعات والتفسيرات المتداولة على مدى سنوات عديدة مثل القول الشهير «موت على الجدران» فإن تحليلاً موجزًا للأنواع الأدبية والموضوعات التي يتم تناولها يدلل على أن الأدب النصري لا يختلف كثيرًا عن الأدب العربي الإسلامي بصفة عامة.. لقد أشارت إلى ذلك ماريا خيسوس بيغيرا في عملها سالف الذكر «الثقافة العربية والتعريب»: تفصيل استخدام العربية الفصحى والاعتناء بالموضوعات الموروثة من الأدب الشرقي.

ومملكة غرناطة نقصد علماءها كان لديها الإحساس بأنها وريثة وأمينة على ثقافة الأندلس التي نتجت على مدار خمسة القرون الماضية، واجتهد علماؤها لحفظ التراث الذي تركه أسلافهم، وهو نفس ما جرى في المشرق في نفس تلك الفترة تحت السيطرة التركية.

---

(1) Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb, Libro de la Magia y la poesía, Ed. y trad. española por J.M. Continente Ferrer, Madrid, 1981, pp. 28-29.

(2) C.del Moral 'Función social de la poesía en el Reino Nazarí', en Realidad y símbolo de Granada, Madrid, 1992, pp. 253-263.

إضافة إلى ذلك فإننا كثيرًا ما نجد بين الشعراء وبين الناثرين في بعض الأحيان يكون هو نفس الشخص إشارة إلى الشعر الشرقي الفصيح وخاصة شعر العصر الجاهلي، وهذا العمل يلاحظ أكثر في القرن الخامس عشر ونجد مثالاً له في القصيدة أو الرسالة التي كتبها محمد العربي العقيلي التي أشرنا إليها سابقًا حيث تحوى إشارات عديدة إلى شعراء العصر الجاهلي (امرؤ القيس والسموءل والنابغة الذبياني وغيرهم)، ووصل تأهيل المثقفين إلى درجة عالية في جميع فروع العلم حيث كانوا يتباهون بما قرأوا من كتب وبمن تربوا على أيديهم من العلماء (ويبدو ذلك واضحًا في سير الأعلام).

لقد كان البلاط الملكي هو مركز الحياة الثقافية وكان سلاطين غرناطة كما كان في عصر الطوائف يجمعون حولهم مشاهير أهل العلم في زمانهم ويجعلونهم في خدمتهم كأمناء (كتاب) لكتابة الرسائل الرسمية أو كشعراء مدح يتغنون بأمجادهم، وكثيرًا ما كانت تجتمع الوظيفتان في شخص واحد، فوجدنا شاعرًا بدأ كاتبًا وأصبح وزيرًا وفي نفس الوقت يقوم بدور مداح السلطان، ووجدنا ذلك عند ثلاثة من الوزراء الشعراء المشهورين: ابن الجياب وابن الخطيب وابن زمرك.



ومن ناحية أخرى فقد ذكرنا في دراسات سابقة أن الأدب النصري نثرة وشعره إن لم يقدم موضوعات جديدة فإنه كان يتميز بكثرة زخارفه وإتقان أبياته ونثره المقفى مثل جدران الحمراء.

أما اللغة فإنها مهذبة ومنتقاة لدرجة تجعل النص أحيانا يصعب فهمه، وتصعب أكثر وأكثر ترجمته، ومن هذه البراعة الأدبية تنتج في الشعر بعض الصور البلاغية المعقدة والغريبة، يستعرض من خلالها الشاعر تمكنه من العربية الفصحى ويؤكد أصالته، وقد أشارت سوليداد خيبرت إلى بعض الغرائب البلاغية في ديوان ابن خاتمة[1]، ولدينا كذلك التورية التي تحدث عنها خيبرت وتناولتها

(1) S. Gibert, ‘Algunas curiosidades de la poesía arábigoandaluza. (Versos correlativos, versos con eco, versos concatenados en el dīwān de un poeta del siglo X1V)’, Al-Andalus 33 (1968), pp. 95-122.

أنا أيضا في مقالي «التورية في عصر بني نصر»[١]، وهي إحدى الصور البلاغية التي كثرت في تلك الفترة ويقصد بها كلمة لها معنيان أحدهما ظاهر والآخر خفي وهو المقصود، ومن خلالها يتلاعب الشاعر بالحروف والتعبيرات وعناوين الكتب والمشترك اللفظى للكلمات.

ومن الأنواع الشائعة في الشعر النصري «الإخوانيات» وقد عالجتها في مقال حديث عنوانه «Sobre la utilidad de «la poesía en al-Andalus: Las Ijwāniyyāt، un género ignorado (حول جدوى الشعر في الأندلس: الإخوانيات، كنوع مهمل)[٢]، وهذا موضوع يرتبط ارتباطا وثيقا بدور الشعر الاجتماعي في مملكة بني نصر، والإخوانية عبارة عن قصيدة شعرية محدودة مخصصة لصديق (ومن هنا جاءت تسميتها بالإخوانيات نسبة إلي الأخ أو الصديق) لغرض معين: السؤال عن صحته أو تهنئته بالشفاء أو تبشيره بنبأ سار أو دعوته لحفل زواج أو ميلاد ابن أو لحضور ندوة أدبية أو شكره على معروف أو طلبه أو الاعتذار إليه إلى غير ذلك من شئون الحياة الاجتماعية، ومن خلال تلك القصائد كان يحدث نوع من التواصل الاجتماعي بطريقة مهذبة، وذلك يؤكد أن الشعر في عهد بني نصر كان له أهمية تفوق أهميته اليوم كثيرًا حيث كانت له جدواه العملية إضافة إلى فوائده الأخرى.

وثمة وظيفة أخرى تميز الشعر النصري تتمثل في الشعر المنقوش، فهناك العديد من القصائد كانت تؤلف بغرض تزيين الجدران، فجدران الحمراء تزينها قصائد ابن زمرك وابن الجياب وابن الخطيب، وربما كان هناك آخرون واختفوا مثل قصر يوسف الثالث الذي تهدم، وهذه القصائد كانت تؤلف لوصف المكان الذي ستُنقش عليه، لكن تزيين المكان ليس هو الغرض الوحيد الذي يستخدم له

---

(1) S. Gibert, 'Una colección de tawriyas de Abū Ĝa'far Ahmad ibn Jātima', en Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal, Paris, 1962, 11, pp. 543-557; C. del Moral, 'Tawriyas en el Reino Nazarí', Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 34-35 (1985-1986), 19-59.

(2) C. del Moral, 'Ijwāniyyāt', Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 56 (2007), pp. 175-203.

الشعر، وقد ذكرت في الدراسة المشار إليها «Función social de la poesía en el Reino Nazarí» (وظيفة الشعر في مملكة بني نصر) أمثلة لشعر له وظيفة نقشية أخرى مثل النقش علي السيف أو الدرع أو الجرة أو القرام أو العباءة أو غيرها مما يدلل على أن الشعر كانت له أغراض عملية تتعدى مجرد المتعة الجمالية بقراءته أو إلقائه.

أما بالنسبة للنثر فقد أشار أحمد مختار العبادي في عمله «مملكة غرناطة في عهد محمد الخامس» (El reino de Granada en la época de Muhammad V) أن أسلوبه يتسم بالعناية والإفراط في الزينة مثل الشعر، ويرى ذلك واضحًا في أعمال ابن الخطيب، وربما كان ذلك راجعا إلى أن معظم الأدباء (شعراء وكتاب) ينتمون إلى ديوان الإنشاء الملكي وهم متخصصون في كتابة الرسائل الرسمية التي كانت تهتم بكمال الأسلوب.

ومن العوامل المهمة كذلك أن الثقافة الغرناطية كانت مغلقة على نفسها، ولا يكاد يكون لها اتصال خارجي وتهتم اهتمامًا شديدًا بالزخرفة، سواء في الفن أو في الأدب، ويشير العبادي كذلك إلى تعليم القرآن كأساس للتربية في غرناطة، وأيضًا إلى الاتصال بالخارج وخاصة مصر، وبخصوص القضية الأولى نجد أن تعليم القرآن كان موجودًا في فترات سابقة دون اهتمام بقضية التصنع الأسلوبي في الأدب، وبالنسبة للقضية الثانية فإن ما كان يحدث في غرناطة كان يحدث مثله في الشرق، ففي تلك الأوقات كان الغزو التركي على أشده، وبعد جولات عدة استولى الأتراك على جميع أراضى الخلافة العباسية حتى انتهى الأمر بانتشار الإمبراطورية العثمانية، وأمام تجاهل الأتراك للغة والأدب العربي اضطر الكتاب العرب إلى العودة إلى التراث الثقافي في السابق حتى لا يضيع، وكانت هذه فترة تجميع التراث بكل جوانبه، وكان منطقيًّا أن تضطلع الثقافة الغرناطية بهذا الدور عن طريق التواصل مع الشرق والأسفار إلى الحج لكي تحافظ على اللغة العربية

والثقافة مع تهذيبها وإضفاء وأسلوبها الخاص عليها، ومن هذا يثبت الغرناطيون أنهم خبراء فيها وأمناء عليها.

وأخيرًا ، هناك أمر استرعى انتباهي نظرًا لأنه يهمني شخصيًّا وجدير بالبحث في نفس الوقت، ألا وهو الغياب المطلق للعنصر النسائي وللشاعرات في مملكة بني نصر.. وعلى خلاف الفترات السابقة مثل عهد المرابطين والموحدين التي شهدت تألقًا في ندوات الأدب والشعر لنساء مثل نزهون أو حفصة أو حمدة بنت زياد من وادي آش أو حسانة التميمية، فإن مملكة بني نصر لم تعرف سوى اسم نسائي واحد وهي الشاعرة أم الحسن الطنجلية وكان أبوها قاضيًا وطبيبًا في لوشة في القرن الرابع عشر، وكانت تمارس الطب مع أبيها، وقد ذكر لها ابن الخطيب ثلاث قصائد قصيرة[1].

وباستثناء هذه الطبيبة الشاعرة التي يخصص لها ابن الخطيب ترجمة موجزة في الإحاطة دون ذكر مولدها أو وفاتها لا نجد نساء أخريات في أدب مملكة بني نصر سواء في مجال الشعر أو في مجال الثقافة بصفة عامة، وهذا له مغزاه حول وضع المرأة في تلك الفترة إذا قورنت بالفترات السابقة، وكذلك لا نجد الكثير من الإشارات إلى المرأة في شعر الرجال في نفس الفترة بخلاف فترة المرابطين والموحدين، وذلك كله يولد لدينا مجموعة من التأملات لفهم تلك الاعتبارات من وجهة النظر الفكرية ومحاولة معرفة السبب في غياب المرأة في هذه الفترة مقارنة بما مضى.

****

---

(1) حول هذه الشاعرة (بالإضافة إلى ترجمتها في كتاب تيريسا غارولو Diwān de las poetisas de al-andalus) (ديوان شاعرات الأندلس) انظر مقال:

F. Velásquez: 'Umm al-Hasan, «ruiseñor», al-Tanŷaliyya, poetisa, tebiba y maestra de medicina en la Granada nazarí (Una autobiografía jatibiana)', en Estudios de la Universidad de Cádiz ofrecidos a la memoria del prof. Braulio Justel Calabozo, 1998, pp. 35-42; A. Chafic Damaj, Sabios y literatos de Loja andalusí, Granada: Fundación Ibn de Estudios y Cooperación cultural, 2009, pp. 244-247.

آداب متواصلة

تيريسيا غارولو - جامعة مدريد المركزية

عندما وصل العرب إلى شبة الجزيرة الأيبيرية في عام 711/92م كانت قد بدأت لتوها عملية تحويل الثقافة المتوارثة شفهيا إلى ثقافة مكتوبة بعد اتخاذ العربية لغةً رسمية في عهد الخليفة عبد الملك (685–705)، وهي عملية استغرقت زمنًا طويلاً حيث كان الشعر الجاهلي قد بدأ تجمعيه في النصف الثاني من القرن الثاني الهجرى، والثامن الميلادي ولم تكتمل حتى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وما زال الكتّاب حتى هذه اللحظة يجدون أنفسهم مضطرين إلى اعتماد بياناتهم عن طريق التسلسل الشفوي[1] وليس عن طريق الاستشهاد المأخوذ مباشرة من الكتب.



فالثقافة التي كانوا يحملونها معهم كانت شفوية، وما كان لها أن تنقل بطريقة أخرى، وكانت تتركز في الشعر وقصص البطولات والأمثال والحكم والحكايات وبعض أنواع الخطابة الدينية والسياسية وغيرها.

كان لدى المجتمع الذي انتقلوا إليه في شبة الجزيرة الأيبيرية في العصر الوسيط ثقافة مكتوبة موروثة من التراث الروماني القديم، هذه الثقافة المكتوبة كانت تصاحبها ثقافة أخرى شفوية، وهي ثقافة عامة الشعب الذي لم تكن لديه القدرة على الاطلاع على ما هو مكتوب ولا على الكتابة، وهي ثقافة كانت «تعبر عن العادات والتقاليد اليومية والشعائر والمناسبات وغيرها، ويُتلفظ بها شفويا بأنواع

(1) لبيان بعض الأمثلة على ذلك نذكر ابن المعتز (المتوفي عام 908) في كتابه «طبقات شعراء المحدثين وأبا الفرج الأصفهاني في كتاب «الأغاني» والتنخوتي في «نشوار المحاضرة والمذاكرة».

شتى من الأدب الشفوي الديني والدنيوي وقصائد حماسية ومقطوعات قصصية وغنائية تغنى أثناء العمل أو الرقص وقواف للصغار وأدعية ورقى مقفاة وحكايات وأمثال»[1]، ولا تختلف عن ذلك كثيرًا الأنواع الموجودة في الأدب الإسلامي الجاهلي، ولن يختلف عن ذلك أيضًا الوضع السائد في العالم العربي عندما فرضت الكتابة في الدوائر الرسمية للسلطة، فهناك الفئة المميزة التي تسيطر وتتحكم في هذه الطريقة الجديدة ويستخدمونها في كتابة أعمالهم والتواصل فيما بينهم، وهناك الغالبية العظمى من الناس الذين لا قدرة لهم على الكتابة، ولا تتجاوز إبداعاتهم الإطار الذي قيلت فيه.

أيضًا في الأندلس بدأ الاتجاه إلى الثقافة المكتوبة بتشجيع من أولي السلطان وبنفس خطوات المنهج المتبع في الشرق حيث يتبنى نتائجه ويقلدهها ويضمها إلى حياته الثقافية والمادية، وفي القرن الثالث الهجري والتاسع الميلادي الذي يشهد تكوين دولة الأندلس زادت أعداد المسافرين إلى الجزيرة العربية والعراق والشام بحثًا عن الالتحاق بتيارات الفكر والأدب الموجودة في الشرق واكتمل هذا الأمر في القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي.

لقد اجتذبت الثقافة العربية الإسلامية إلى فلكها أصحاب ثقافات أخرى مثل تلك التي ورثت الثقافة الإسبانية القوطية وثقافة اليهود، وهي ثقافات يُعترف بتأثرها بالعربية في نفس مهدها، وفي بعض الأحيان يستخدم العرب أنفسهم ثقافة هؤلاء للتعرف على التاريخ الماضي للأرض التي سكنها المسلمون آنذاك.. كذلك كانت الثقافة العربية تمثل أحد العوامل الأساسية التي تعتمد عليها ثقافات أخرى في الرقي والتطور في العصور الوسطى المتأخرة، وانطلق هذا الأمر من واحدة من أهم عمليات الترجمة عندما تم نقل التراث الفلسفي والعلمي العربي

---

(1) Margit Frenk, Entre la voz y el slencio (La lectura en tiempos de Cervantes), Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1997, p.8.

إلى لغات أخرى، وهي المهمة التي اضطلعت بها مدرسة مترجمي طليطلة.. إن الثقافة العربية الإسلامية تشكل بلا شك جزءًا من الثقافة الإسبانية منذ اللحظة التي قرر فيها الملك ألفونسو العاشر القيام بعملية نقل منظم للمعارف العربية لتكوين ثقافة إسبانية، وهي العملية التي تبعه فيها أعضاء أسرته أو خلفاؤه، خاصة وأن هذا التراث قد تحول إلى بقايا عندما كان مسيحيو الممالك الشمالية يغزون أراضي جيرانهم المسلمين ويضمونها إلى ملكهم، وحول هذه العلاقات بين الآداب المكتوبة سيتم الحديث في محاضرات أخرى ضمن فعاليات هذا المؤتمر.

ولكن نتجاوز عدم صلاحية كلمة literatura الإسبانية للتعبير عن الإبداعات الثقافية الشفوية فكلمة «أدب» العربية أصدق تعبيرًا عن خاصية الشفوية الأصلية لتراثها الثقافي فإنني سأشير بصفة خاصة إلى بعض نتائج التواصل بين التراث الشفوي للمجتمعات التي تعايشت في شبه الجزيرة الأيبيرية نتيجة لوصول العرب إليها، وأهم تلك النتائج في الأندلس ظهور نوع من الشعر المقطوعي الذي لم يظهر مثيله في بقية العالم العربي والإسلامي وهو الموشحات والأزجال وأدى نجاحها إلى تقليدها في شمال إفريقية والشرق الأدنى حيث مازال يؤلف حتى يومنا هذا.

هذا الموضوع يعد واحدًا من أكثر الموضوعات مناقشة في الأدب الأندلسي كله، وكان محورًا لدراسات متحمسة تحاول توضيح أصله وطبيعته وعروضه وعلاقته ببعض الأشكال المقطوعية الأخرى في الآداب الأوربية والشرقية، وبطبيعة الحال فإن المصادر كثيرة والدراسات وفيرة، وتظهر دوريا كتابات ومفهرسات لا حصر لها أخرها أعدة هيجكوب زوارتجي في عام 2004 [١]، وتضم 2785 مدخلاً، وتنتهي بالمصادر السابقة التي أعدها هيتشكوك عام 1977 [٢]، ثم هيتشكوك لوبيت مورياس عام 1996 [٣]. وكذلك

(1) Henk Heijkoop and Otto Zwartjes, Muwaššah, Zajal, Kharja, Bibliography of Strophic Poetry and Music from al-Andalus and Their Influence in East and West, Leiden: Brill, 2004.

(2) Richard Hitchcock, The Kharjas: A Critical Bibliography, Londres: Grant& Cutler, 1977.

(3) Richard Hitchcock y Consuelo López Morillas, The Kharjas, A Critical Bibliography, Londres: Grant &Cutler, 1996.

دراسات نقدية للأعمال المتعلقة بهذه الموضوعات ويبرز منها: ارميستيد عام 1980 [١] وهيتشكوك عام 1980 [٢]، ثم في 1985 [٣] وأرميستيد مرة أخرى عام 1987 [٤] ولوبيث موريياس عام 1991 [٥]، وأخيرًا أرميستيد عام 2005 [٦].

كيف يطرح هذا التواصل بين الآداب الشفوية وخاصة في حالة الموشحة (وأيضًا الزجل)؟ كان ابن بسام هو أقدم مؤلف عربي يعطي وصفًا للموشحات وطريقة تكوينها (عام500/1105)، ويتكلم عن هذا التواصل قائلاً إن مؤلف الموشحة يكونها باختيار لفظ عامي وعجمي ويبنى عليه الموشحة[٧].. هذا الوصف الذي يعطيه ابن بسام للخرجة التي يسميها «مركز» ودوره كنقطة ارتكاز تُبنى عليها الموشحة لم يُعرف إلا مؤخرًا بين المستعربين، واستطاع هارتمان[٨] في عام 1896 أن يستخدم وجهة نظر ابن سناء الملك (550/1105–608/1211) في «دار الطراز» الذي يشير إلى أن الخرجة كانت بالفعل اقتباسًا بأسلوب مباشر، وعادة ما تكون بالعربية المحلية أو بلغة غير عربية، ويجب فهمها قبل الموشحة أو استعمال خرجة موجودة من قبل لإنشاء القصيدة عليها.

(1) Samuel G. Armistead, 'Some Recent Developments in Kharja Scholarship', La Corónica 8 (1980), pp. 199-203.

(2) R. Hitchcock 'Las jarchas treinta años depués', Awrāq 3 (1980), pp. 19-25.

(3) R. Hitchcock, 'The fate of the kharjas: a survey of recent publications', British Society for Middle Eastern Studies Bulletin 12 (1985), pp. 172-190.

(4) Samuel G. Armistead, 'A Brief History of Kharja Studies', Hispania LXX (1987), pp. 8-15.

(5) C. López Morillas, 'Perspectivas árabes sobre las jarchas romances', en F. Corriente & A. Sáenz Badillos Madrid (eds.), Poesía estrófica: actas del primer congreso Internacional sobre poesía estrófica árabe y hebrea y sus paralelos romances (Madrid, 1989), Madrid: Facultad de Filología, Universidad Complutense & Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, 1991, pp. 233-242.

(6) Samuel G. Armistead, 'El problema de las jarchas', en Pedro M. Piñero Ramírez (ed.), Dejar hablar a los textos Homenaje a Francisco Márquez Villanueva, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005, 1, pp. 57-64.

(7) ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، بيروت دار الثقافة 1399/ 1979، المجلد الأول ص 468 469.

(8) Martin Hartmann, Das Muwaššah. nebst: Metrum und Rhytmus. Amsterdam: Apa Philo Press, 1981 (reimpr.de 1896). Ibn Šākir al-Kutubī, en su biografía de 'Ubāda b. Mā' al-Samā (Fawāt al-wafayāt,II, p. 149, vigor.nº 209. وقد ذكره هارتمان الذي يوجز الوصف الذي يعطيه ابن بسام الذي لا يكاد يُقرأ.

كان نص ابن بسام قد حُقق لأول مرة عندما درسه خوليان ريبيرا عام [1] 1915 وألحق به ترجمة جزئية، وكان يرى أن وجود هذه الجملة ذات القيمة الشعرية في اللغة الأعجمية (وكلمة أعجمى في الأندلس تطلق على لغة الرومانث) تثبت النتائج التي توصل إليها في دراسته لديوان شعر ابن قزمان والتي قدمها كخطاب التحاق بالأكاديمية الملكية الإسبانية[٢]: لقد وثق ابن بسام لوجود شعر غنائي رومانثي، وهذا الشعر كما يرى ريبيرا كان قد ترك بصماته في أزجال الشاعر القرطبي حيث «تظهر أبيات كاملة ومقطوعات مقفاة بلهجة الرومانث وأيضًا موضوعات شعبية تتكرر بعد ذلك في قرون لاحقه في الآداب الأوروبية» علاوة على اصطباغها بأشكال شعرية مختلفة عن تلك الشائعة في المشرق (ص 11) أي مقطوعات مقابل القافية الموحدة للقصيدة.

ويحلل خوليان ريبيرا من خلال دراسته لابن قزمان الوضع اللغوي في الأندلس حيث «تعايشت لغتان أدبيتان هما العربية الفصحى واللاتينية الفصحى، والعربية العامية واللاتينية العامية أو الرومانث» (ص 28–29) ولكن باستخدامات مختلفة، فاستخدام اللاتينية الفصحى كان مقتصرًا على المسيحيين وخاصة رجال الدين، والعربية الفصحى كانت تستخدم كلغة أدبية وفي الحياة الرسمية بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى، أما العربية العامة واللاتينية العامية فكانتا تستخدمان دون تفريق من نفس الأشخاص الذين يعيشون مستقلين عن معتقداتهم الدينية، ويورد بعض الأمثلة لهذا الازدواج اللغوي حتى القرن الثاني عشر(ص 29 ص 37)، وبفضل التواجد المتزامن أو التعايش اللغوي المذكور أمكن صياغة نظام



(1) Julián Ribera, 'Huellas que aparecen en los primitivos historiadores musulmanes de la península, de una poesía épica romanceada que debió florecer en Andalucía en los siglos IX y X', en Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del Sr. D. Julián Ribera y Tarragó el día 6 de junio 1915, Madrid: «Imprenta Ibérica» Estanislao Maestre, 1915, pp. 10-13.

(2) Julián Ribera y Tarragó, 'El cancionero de Abencuzmán' (Discurso de ingreso en la Real Academia Española (1912), en Disertaciones y opúsculos, Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1928, pp. 3-92.

شعري مختلط يظهر منه الأثر الأوربي والأثر الشرقي (ص 10) وهو نوع من الشعر الذي «قوبل بالاحتقار في بادئ الأمر من أصحاب تيارات الفصحى ولكنه استطاع أخيرا أن يجد طريقة في بيئات أعلى ويصبح شعرًا أدبيًّا» (ص 10–11).

ونظر لأن ذلك الشعر كان يقرض بالعامية وليس بالفصحى فقد كان منطقيًّا «أن يكون له عروضه الخاص وهنا يشير ريبيرا مباشرة إلى أزجال ابن قزمان ولم يكن منتظرا أن يكون له عروض الخليل» (ص 42)، لكن «نظام ابن قزمان يبنى على المقاطع وليس على نظام التفعيلات» (ص 43) ويعزى ريبيرا اكتمال الشكل المقطوعي عند ابن قزمان وتعقيده إلى تدخل بعض الشعراء المثقفين وهنا يذكر ريبيرا بالتحديد أبا صلت وابن زهر وابن باجه طوال عهد ليس بالقصير من تطور الشعر المقطوعي المكتوب بالعامية، وهذا النوع عرف منذ القرن العاشر وتحفظ منه قصائد كاملة من بدايات القرن الحادي عشر، وهي الموشحات التي درسها حديثًا هارتمان وتنتمي إلى نفس نوع الزجل، وبدون هذا الاكتمال «لا يمكن تفسير النظم التي ظهرت في أوروبا بعد ذلك» (ص55)، وذلك لأن «ديوان الشعر البروفنسالي والبرتغالي وشعر ألفونسو العاشر وكتاب «الحب الطيب» El libro de Buen Amor لمؤلفه رئيس كهنة هيتة El arcipreste de Hita ودواوين الشعر الإسباني في القرن الخامس عشر» وغيرها كلها تحوى نفس الأشكال المقطوعية التي تظهر عند ابن قزمان، وليس أمامنا إلا التسليم بأنه نفس النظام الذي انتقل من الأندلس إلى أوروبا في عصر كانت فيه الأندلس تعيش فترة ازدهار ثقافي وفني مثلما انتشرت الفلسفة والعلوم والطب والرواية.

وقد كان لنظرية ريبيرا[1] فيما يخص تأثير الشعر المقطوعي الأندلسي في الشعر الغنائي الأوربي في العصر الوسيط مدافعون ورافضون، كما حدث من قبل منذ نهاية القرن الثامن عشر كما يشير ريبيرا نفسه ص59 عندما ظهرت

(1) «إن المفتاح السري الذي يشرح آلية الأشكال الشعرية لنظم الشعر الغنائى في العالم المتحضر في العصر الوسيط يكمن في الشعر الغنائي الأندلسي الذي ينتمي إليه ديوان ابن قزمان (ص71)...إننى أرى في ديوان ابن قزمان نظامًا شعريًا بضوئه الحي على فترة مظلمة من الشعر الغنائى الأوربي، هذا النظام الغنائي له اتصالات حميمة مع نظم أوربية وجدت بعد ذلك بقرون» (ص5)



نظرية الكاهن خوان اندريس حول الأصل العربي للشعر الأوربي الحديث لأسباب عدة أهمها استخدام القافية فكان لها كذلك مدافعون (هامر و شاك) ومهاجمون (رينان و دوزى، ومن إسبانيا ميلا وفونتاناليس وأمادور دى لوس ريوس ومننديث بيلايو)..إن صعوبة قبول تأثير الشعر العربي الفصيح في الشعر الأوربي المكتوب بلهجات عامية خاصة في البرفنسالية لكونها أقدم لهجة سجلت وأكثرها تأثيرا في جاراتها تتلاشى إذا علمنا أن هذا التأثير كما يرى ريبيرا كان من شعر شعبي على شعر شعبى آخر، حيث إن الأول على الرغم من كونه عربيًّا فإنه كان يحوي عناصر رومانثية لها قيمتها ومن هذا المنطلق يسميه «نوع شعري إسباني أوروبي» (ص11)، وقد توهم البعض أن الشعر الغنائي لشبه الجزيرة الأيبيرية يعود إلى أصل جليقي ظنا منهم أن الشعر الغنائي الجليقي البرتغالي هو الأقدم (ص53-54).

وعند التعرض لمشكلة منشأ الشعر المقطوعي في الأندلس وتأثيره على الشعر الأوربى فإن هذا الموضوع يُطرح بنفس الأسس التي طرحها ريبيرا منذ مائة عام عندما نشر محاضرته، ومازالت وجهات النظر متباينة بين مؤيد ومدافع على الرغم من أنه يحدث في بعض الأحيان تقارب في وجهات النظر عندما تُقبل بعض الطروح وتُرفض أخرى، وكلما تقدم الزمن يتم تحديث بعض المعلومات التي سببت الجدل آنذاك، ومازالت الضرورة تستدعى دراسة ظاهرة الازدواج اللغوي في الأندلس وتحديد وقت اختفائها الفعلي وهل هو نهاية القرن الثاني عشر، الذي يبدو أن عليه اتفاقًا بين اللغويين، والبيانات التي يقدمها ريبيرا[1] ومراجعة

(1) Otto Zwartjes, Love Songs from al-Andalus. History Structure and Meaning of the Kharja, Leiden: E. J. Brill, 1997, chapter One: «Bilingualism in al-Andalus», pp. 5-22; Federico Corriente, 'Vigencia del romandalusí y su documentación en los botánicos. Particularmente Abulhayr', en ¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-andalus (siglos IX-XII). Estudios reunidos por Cyrille Aillet, Mayte Penelas y Philippe Roisse. Madrid: Casa de Velásquez, 2008, pp. 83-89

حيث يصرح فيه بما يأتى: «بناء على دراسة الجمل الرومانثية فقد وصلنا إلى نتيجة مفادها أن الزجّال الشهير ابن قزمان (المتوفي عام 1160) ينتمي إلى أحد آخر أجيال الأندلس مزدوجة اللغة، وأن بعض هذه الجمل تنم عن عدم تمكنه من لغة الرومانث، [...] وبالتالى فإن اقتراحنا هو تقسيم عهد الرومانث الأندلسي إلى فترتين: فترة أولى كان استخدام اللغة فيها عامًا وتنتهي بإنشاء الخلافة الأموية في القرن العاشر، والأخرى كانت سريعة الزوال حتى نهاية القرن الثاني عشر».

المصادر الخاصة بهذا الموضوع[1] أو إعادة التأمل في الأسباب التي تؤدي إلى رفض تأثير الثقافة العربية علي الأدب الأوربي[2]، وبصفة عامة فإن المتخصصين في الرومانيات هم الذين لا يميلون إلى قبول التأثير العربي في الأدب الأوربي على الرغم من وجود بعض المستعربين لهم نفس الرأي[3]، وعلى هامش الإشكاليات التي يثيرها الشعر المقطوعي في الأندلس فإنه في الأيام الأخيرة تطل علينا ضرورة ملحة بأن نأخذ في الاعتبار تفاعل الآداب العربية والأوروبية لكي نفهم جيدًا الأعمال الأدبية التي ظهرت في أوروبا خلال العصور الوسطى[4].

كان تصنيف التنوع العروضي في ديوان ابن قزمان الذي درسه ريبيرا («الملحق الأول»،ص78-81) هو الأساس الذي بُني عليه بحث مييننديث بيدال في عام 1938[5]حول انتشار ما أسماه مقطوعة زجلية في أوروبا ورواياتها المختلفة المعقدة، وكان مييننديث بيدال يشير أساسًا إلى الزجل وبنائه وكذلك الموشحة الذي تكون في أبسط بناء له من ثلاثة أبيات موحدة القافية (غصن) بالإضافة إلى بيت أخر للمركز بيتان في الموشحة أو في الأزجال التي تنتج بناء الموشحة تتكرر قافيتها في كل مقطوعات القصيدة (أ أ أ م، ب ب ب م، الخ أو أ أ أ م م، ب ب ب م م ... الخ في حالة الموشحة) وفي أبيات القرار التي تظهر كثيرًا ودائما في الزجل في أول القصيدة كمطلع لها: (م م أ أ أ م [م م]، ب ب ب م [م م])، الخ، أما الصور

(1) **R.Boase, The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship. Manchester (NJ), 1977; R. Boase, 'Arab Influences on European Love Poetry', en Salma Khadra Jayyusi (ed.), The Legacy of Muslim Spain, Leiden: E.J. Brill, 1994, pp. 457-482.**

(2) **María Rosa Menocal, The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.**

(3) **J.A. Abu-Haidar, Hispano-Arabic Literatura and the Early Provençal Lyrics. Richmond, Surrey. Curzon, 2001, Part III: «No Arabic Echoes in the Provençal Lyrics», pp. 171-257.**

(4) **Cynthia Robinson, Medieval Andalusian Courtly Culture in the Mediterranean, Hadīth Bayād wa Riyād, London and New York: Routledge, 2007; Sahar Amer, Crossing Borders. Love Between Women in Medieval Franch and Arabic Literatures. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.**

(5) **Ramón Menéndez Pidal, 'Poesía árabe y poesía europea', en Poesía árabe y poesía europea, «Colección Austral» 190, Madrid: Espasa-Calpe S.A., 1941, pp. 7-73** وهناك طبعة أولى موسعة نشرت في **Bulletin Hispanique KL (1938), pp. 337-423** ولكن المؤلف صرح بأنه يفضل طبعة 1941 لأنها تعرض أفكاره عن الموضوع بطريقة أفضل

الأخرى فتأتي عن طريق زيادة عدد الأغصان والمراكز إلى ضعفين أو ثلاثة أضعاف مثل: (أ ب أ ب أ ب م ن [م ن]، ج د ج د ج د م ن [م ن]،الخ) أو هكذا: (أ ب ج أ ب ج أ ب ج م ن و [م ن و]، الخ) أو تضعيف الأغصان دون المراكز أو المراكز دون الأغصان، وهناك صور أخرى تؤثر على طول الأبيات بزيادة عدد المقاطع في الأشطار أو الأجزاء المقفاة حسب قدرة الشاعر ومهارته.

ويرى ميننديث بيدال أن احتواء النماذج الأولى للشعراء الغنائيين في العصور الوسطى على النماذج البسيطة للمقطوعات الزجلية وعلى كل الصور الموجودة عند ابن قزمان وشعراء أندلسيين آخرين مما يعنى تطويرًا علميًّا للقصيدة الشعبية لا يمكن أن يعزي إلى تطور شعر الطقوس اللاتيني كما يعتقد البعض ولكن إلى تبني نموذج عروضي انتشر آنذاك مصاحبًا للأغنية من الأندلس إلى قشتالة والممالك المسيحية في الشمال، ومن هناك إلى الشعر البروفنسالي والإيطالي والإسباني، وإذا كان قد عُرف في الشعر الإسباني في أوقاته المتأخرة بعض الإشكال الزجلية فإن ذلك يرجع إلى تأثير الرواة المتجولين الموريسكيين، وعلى خلاف ريبيرا فإن ميننديث بيدال يعتقد أن التأثير الروماني في نشأة هذا الشكل من أشكال العروض ينبع من قلب الأندلس من قرطبة حيث منشأ ابن قزمان أو حيث نشأ الشعراء الذين تنسب إليهم نشأة الموشحة أي من أندلوثيا عامة وتقليدها الغنائى الموسيقى المعروف.

وليست هذه هي المرة الأولى التي يعرض فيها الشبه بين الموشحة والزجل وشعراء العصر الوسيط في إسبانيا، ولكن هذا الموضوع يعد واحدًا من الموضوعات السائدة في دراساتنا، ونضرب لذلك مثالين من الدراسات الحديثة: فقد ركز شولر عام [1]1989على أهمية دور الشعراء المتجولين في هذا النقل، ويعتقد نييتين في

---

(1) G. Schoeler, 'The Origins of the Poetic Forms of the Troubadours: The Liturgical and Arabic Theories', en F. Corriente y A. Sáenz Badillos (eds.), Poesías estróficas, pp. 325-335.

دراسته عام 2006 [١] بوجود وسيط بين هذين النوعين من الشعر تتمثل في اليهود، وهناك دراسة أخرى في هذا الموضوع أجراها بيتش عام 2008 [٢].

والنقطة الجدلية عند ريبيرا لا تزال متمثلة ليس في التأثير العربي في الشعر الأوروبي، بل في أهمية العناصر الرومانية في الشعر المقطوعي في الأندلس، ويشير نص ابن بسام -على الرغم من صعوبة شرحه إلى نجاح الموشحة في الأندلس فيما يخص الموضوعات العاطفية ويشير إلى اسم مخترعها وهو شاعر من كبرة (قرطبة)، ويصف الطريقة التي اتبعها مؤلفها لكي ينشئها ومراحل تطور هذا النوع الشعري الذي يبلغ ذروته على يد عبادة بن ماء السماء الشاعر الذي أعطته سيرته الفرصة لكي يتحدث عن الموشحة.

وكون الموشحة تبنى انطلاقًا من لفظ رومانثي أو على طريقته يعني وجودًا سابقا لشعر غنائي رومانثي كان وزنه هو أساس بناء الموشحة، ولكن عندما كتب ريبيرا دراسته لم تكن هناك براهين أخرى على هذا الافتراض، ولم يكن يعرف أي نص شعري رومانسي سابق على ابن قزمان غير بعض الكلمات والجمل باللغة الإسبانية التي تظهر في شعره.

كان علينا أن ننتظر ثلاثين عامًا حتى تتضح الإشارة العابرة لابن بسام ويفهم معناها: في عام 1948 يكشف صمويل ستيرن أولى الخرجات الرومانثية في موشحات عبرية[٣]، وهي أبيات في آخر الموشحة أو آخر المراكز(بقافية مشتركة)

---

(1) Ulrike Rebebkka Nieten, 'Arabic Poery and the Songs of the Troubadours: A cross-cultural approach', en Angelika Neuwirth and Andreas Christian Islebe (eds.), Reflections on Reflections. Near Eastern writers reading literature, Dedicated to Renate Jacobi, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2006, pp. 253 261.

(2) George T. Beech, The brief eminence and doomed fall of Islamic Saragossa. A great center of Jewish and Arabic learning in the Iberian Peninsula during the 11th century, Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo. 2008, especialmente capítulos 4 y 5.

(3) Samuel M. Stern, 'Les vers finaux en espagnol dans les muwashshahs hispano-hébraïques. Une contribution à l´histoire du muwaššh et à l´étude du vieux dialecte espagnol «mozarabe»', Al-Andalus XIII (1948), pp. 299-343.



في القصيدة، بعضها يسهل قراءته وبعضها مازال يصعب تفسيره، ومع ذلك فإنه على ما يبدو كان ريبيرا يتوقع وجود أشكال شعرية معقدة ومطولة تشبه أو تساوي الأشكال البسيطة للزجل حيث إن الأشكال المعقدة منه ترجع إلى تدخل بعض الشعراء المثقفين لتحسين هذا التقليد الشعبي وإكماله على مدى القرون منذ نشأته في نهاية القرن الثالث الهجري الحادي عشر الميلادي حتى ابن قزمان فإن العشرين موشحة التي درسها في معظمها رباعيات وثنائيات وثلاثيات، ونظرًا لأن معظمها كما تدل على ذلك الأبيات التي تنقل إلى الموشحة في خمس عشرة منها يأتي على لسان أمرأة عاشقة تشكو غياب محبوبها فإن ستيرن يرى أنها قصائد شعبية من نوع أغاني الأصدقاء[١].

وفي العام التالي يستدعى داماسو ألونسو[٢] انتباه المتخصصين في الرومانيات إلى اكتشافات ستيرن مع تحليل التفسيرات التي أعطيت للشعر الرومانثي الذي تحويه موشحات يهوذا ها ليفي منذ مينديث بيلايو حتى مياس بياكروسا[٣] وإلى التعديلات التي اقترحها فرانثيسكو كنتيرا[٤] على قراءة الموشحات العشرين التي وردت في مقال ستيرن وأيضًا إلى الاكتشاف الحديث لستيرن لأول موشحة عربية بخرجة رومانثية[٥]، وما كان يهم داماسو ألونسو كدارس للشعر التقليدى الإسباني أكثر من اهتمامه بتاريخ الأنواع في الأدب العربي والعبري أو أهمية هذه الأبيات لدارسة «du vieux dialect espagnol mozaraba» كما قال ستيرن في عنوانه هو أن هذه الأبيات تمثل أقدم الشواهد في مجال الرومانيات على وجود شعر شعبي باللغة الأصلية سابق على الشعر الغنائي في العصور الوسطى، كما أنها تقدم بعض التشابهات الملحوظة مع التقاليد الشعبية في شبه الجزيرة الأيبيرية سواء

(1) Stern, 'Les vers finaux', p. 304.

(2) Dámaso Alonso, 'Cancioncillas «de amigo» mozárabes (Primavera temprana de la lírica europea)', Revista de Filología Española, XXXIII (1949), pp. 297-349.

(3) Alonso, 'Cancioncillas «de amigo»', pp. 298-301.

(4) F. Cantera, 'Versos españoles en las muwaššahas hispano hebreas', Sefarad IX (1949), pp. 197-234.

(5) S.M. Stern, 'Un muwaššahas arabe avec terminación espagnole', Al-Andalus XIV (1949), pp. 214-218.



الجليقية البرتغالية أو القشتالية التي كتبت فيما بعد، وكان داماسو ألونسو يركز بصفة خاصة في مقابل المقترحات السابقة لكل من ريبيرا ومينينديث بيدال على أن الخرجات تدلل على أن النواة الغنائية الشعبية في التراث الإسباني عبارة عن مقطوعة قصيرة وبسيطة: أغنية شعبية(...) يمكن أن تبنى عليها الموشحة أو الزجل العربي في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر أو أغنية زجلية في القرن الرابع عشر أو الخامس عشر أو أغنية جديدة في القرن السابع عشر، وهي التي تعطي صفة الوحدة للشعر التقليدى الإسباني [١].

واعتبارًا من هذه اللحظة انضمت الخرجات انضمامًا كاملاً إلى تاريخ الآداب الرومانية، خاصة الشعر الغنائي في شبه الجزيرة الأيبيرية، وكان المتخصصون في الإسبانيات هم أكثر الناس اهتماما بها، وكانوا يطرحون بعض الإشكاليات مثل أصل الشعر الغنائي الرومانثي والشعر التقليدى وغيره[٢]، واللغة التي تعكسها تلك الأغنيات القصيرة تتشابه من أول وهلة كما بيَّن ستيرن في مقاله مع لغة المستعربين كما أوضح مينديث بيدال في كتابه Orígenes del español (أصول اللغة الإسبانية) عام 1926 حيث يقدمان ملامح صوتية وصرفية مشابهة للهجات الرومانية في شبه الجزيرة قبل زحف القشتالية وانتشارها[٣]، ومن هنا جاءت تسمية داماسو ألونسو لهذه المقطوعات القصيرة باسم «أغاني الأصدقاء المستعربة».

---

(1) Alonso, 'Cancioncillas «de amigo»', pp. 333-334. por vilancico, D. Alonso villancico, D. Alonso advierte que se refiere siempre, en este contexto a «la coplilla nuclear», y no a «cualquier desenvolimiento estrófico en ella fundado» (p. 334, nota1).

(2) Margit Frenk, 'La lírica pretrovadoresca', en Grundriss der romanischen Literturen des Mittelalters, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1979, vol. II: Les genres lyriques, T. I, pp. 25-79,

يقدم مناقشة مستفيضة للقضايا المثارة حول هذا الموضوع والوضع البحثي فيه حتى هذا التاريخ ويركز على الخرجة كنقطة انطلاق، وكان قد تناول هذا الأمر من قبل في كتابه:

Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica románica, México: El Colegio de México. 1975.

(3) انظر كذلك النتائج التي توصل إليها فيديريكو كورينطى:

F.Corriente, 'El idiolecto romance andalusí reflejado por las xarajāt', Revista de Filología Española LXXV, pp. 5-33.



إن صفة «مستعرب» mozárabe التي تصف اللهجات الرومانثية السائدة في الأندلس ومن بعدها الخرجات أثارت بعض الاستياء لدى المتخصصين في الدراسات العربية منذ بدايات القرن العشرين، فنجد ريبيرا يعترض في عام 1912 على أن سيمونيت وصفها بهذا الوصف، وكذلك يشكو من أن البعض قد انخدعوا بهذه التسمية حتى المتخصصين منهم مثل إيغيلاث أو كوديرا أو مينديث بيدال.. ذلك لأن «هذه التسمية غير الصحيحة والتي تسبب أخطاء كثيرة تعطي انطباعا للقارئ بأن هذه اللغة العامية اللاتينية كانت قاصرة في استخدامها على المسيحيين دون المسلمين[1]، وتثبت البيانات التي أوردها في الصفحات التالية أن العامية العربية والعامية اللاتينية كانتا تستخدمان من قِبل المسيحيين والمسلمين على حد سواء، وليس فقط من قبل مسيحيي إسبانيا، ونستطيع أن نضيف اليهود كذلك فهناك ميل معين بين المتخصصين في الدراسات العربية للحديث عن الخرجات الرومانثية كما كان يفعل ايميليو غارثيا غوميث في عناوين دراساته.. أما المتخصصون في الدراسات الإسبانية فإنهم يميلون إلى التسمية «مستعرب» التي ظهرت بعد ذلك بوقت، حيث إنها تتفق مع هويتها دون أدنى مشكلة كما أدلى بذلك صراحة صمويل أرميستيد[2] وليس لديهم الاستعداد لقبول ضغوط[3] أو الترحيب بألفاظ مستحدثة[4].

وباكتشاف ستيرن لمجموعة الخرجات الرومانثية في الموشحات العبرية في عام 1948 تغير جذريا وضع الدراسات حول الشعر المقطوعي وليس فقط بالنسبة

---

(1) Ribera, 'El Cancionero de Abencuzmán', pp. 27-28.

(2) Samuel G. Armistead, 'Kharjas and Villancicos', Journal of Arabic Literature XXXIV (2003), pp. 3-19, especcialmente nota 1.

(3) F. Corriente, 'By no means 'jarchas mozárabes'', Romance Philogoy L (1996), pp.46-61.

(4) F. Corriente, 'El romandalusí reflejado por el Glosario Botánico de Abulxayr', Estudios de dialectología norteafricana y andalusí 5 (2001), 93-241; Corriente, 'Gramática y léxico del romandalusí reflejado en grafía árabe', cap. III de Romania Arabica. Tres cuestiones básicas: arabismos, «mozárabe» y «jarchas», Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 97-227.





لفقه اللغة الرومانية، ومنذ عدة سنوات نلاحظ ان هناك اتجاها[1] للتقليل من أهمية مقاله بسبب بعض الاعتبارات السابقة عليه: أولها أن مينديث بيلايو لاحظ منذ عام 1849 أن بعض قصائد يهوذا ها ليفي تنتهي بجملة مكتوبة بالإسبانية القديمة، وثانيها أن خوسي ماريا مياس باييكروسا[2] قدم قراءة في عام 1946 للأبيات الأخيرة لموشحتين من موشحات هذا الشاعر، لكن مع كل هذا فان مقال ستيرن كان نقطة انطلاق أكثر ثباتا ليس فقط بسبب عدد الخرجات التي شرحها وقد بلغ عشرين، ولكن أيضًا لأنه ضمن دراسته شرحًا عروضيًّا ولغويًّا، كما ترجم أبيات الانتقال إلى الخرجة مقدما إياها داخل الإطار النظرى لهذا النوع مع الاعتراف بالخطوات التي أنجزها من سبقوه مثل هارتمان ورييبرا ومينندث بيدال ونيكل، دون أن ينسى بالطبع مينديث بيلايو ومياس بياكروسا[3]، وهؤلاء مازالوا يُذكرون في السنوات التالية من جميع المهتمين بالموضوع[4].

والمهمة الأولى التي تصدى لها المتخصصون في الدراسات العبرية أو الرومانية أو العربية كانت الوصول إلى قراءة أفضل للخرجات التي نشرها ستيرن، وكذلك بدأ مبكرا دراسة الموشحات العربية بحثا عن خرجات رومانثية، وقد شجع على ذلك اكتشاف ستيرن آنذاك (1949) لعناصر رومانثية في موشحة من موشحات الأعمى التطيلى في «توشيح التوشيح» للصفدي (696–764/1297–1363)، وفي عام 1952

(1) **Federico Corriente, 'On a Hopeless Last Stand for the Hypothesis of a Romance Origin of Andalusi Stanzaic Poetry: Homosexuality and Prostitution in the Kharjas', Journal of Arabic Literature XL (2009), pp. 171-181, especialmente p. 171 nota 3.**

(2) **José María Millás Vallicrosa, 'Sobre los más antiguos versos en la lengua castellana', Sefarad VI (1946), pp. 362-371.**

(3) **Stern, 'Les vers finaux', p.312, nota 1, y, en general, pp. 311 316.**

حيث يحلل ويعلق على الخرجتين الثالثة والخامسة وكلاهما ليهوذا ها ليفي، ويذكر جميع منّ سبقوه في شرح الخرجات ويقدم مقترحاتهم لقراءتها.

(4) **Cantera, 'Versos españoles en las muwaššahas hispano-hebreas', pp.203-204; Alonso, 'Cancioncillas «de amigo»', pp. 298-300.** حيث يذكر تفصيلاً تعليق مينندث بيلايو وقراءته وتأثيره على باحثين آخرين.

J.M. Sola-Solé, Corpus de poesía mozárabe (Las harğ-s andalusíes), Barcelona: Ediciones Hispanm, 1974, pp. 7-8; Frenk, 'La lírica pretrovadoresca', p. 47; Armistead, 'A Brief History', p. 8.



نشر غارثيا غوميث[١] أول مجموعة مهمة من الخرجات الرومانثية من السلسلة العربية، وأضاف إليها اثنتين أخريين عام 1954 [٢]، وفي عام 1953 نشر ستيرن رسالته[٣] التي تضمنت وللمرة الأولى الخرجات التي تعود إلى جيش التوشيح لابن الخطيب، وفي عام 1960 نشر هيغر[٤] أول مجموعة كاملة من الخرجات الرومانثية في الموشحات العربية والعبرية والتي بلغت 53 خرجة، وفي عام 1965 نشر غارثيا غوميث[٥] كتابه Las jarchas romances de la serie árabe en su marco حيث ضمنه ترجمة وتعليقا على الموشحة التي تغطى كل خرجة، كما ضمن الكتاب ملحقًا يضم خرجات السلسلة العبرية (وعددها 56 خرجة)، وخلال السنوات التالية كانت تضاف خرجات جديدة وكانت نسبة الرومانثية تقل شيئًا فشيئًا حتى وصلت إلى بضع وستين خرجة، واتسعت آفاق دراستها وشرحها بعد إلقاء الضوء على عروضها وموضوعاتها وأسلوبها وبنيتها[٦] وغيرها، وكذلك مقارنتها ببعض المظاهر الشعرية الرومانية الأخرى وأيضًا ببعض نماذج الشعر الغنائي القديم في بعض الدول الواقعة على شاطئ المتوسط[٧] حتى الدول العربية[٨].



---

(1) Emilio García Gómez, 'Veinticuatro jarŷas romances en muwaššahas árabes', Al-Andalus XVII (1952), pp. 57-127.

(2) E. García Gómez, 'Dos nuevas jarŷas romances (XXV y XXVI) en muwaššahas árabes (ms. G.S. Colin) y adición al estudio de otra jarŷa romance (supra, pp. 43-52)', Al-Andalus XIX (1954), pp. 369-391.

(3) S.M.Stern, Les chansons mozarabes: les vers finaux («kharjas»,en espagnol dans les «muwashahs »,arabes et hébreux, Palermo 1953.

(4) Klaus Heger, Die bisher veröffentlichten Harğas und ihre Deutungen, Tübingen: Max Niemeyer, 1960.

(5) E. García Gómez, Las jarchas romances de la serie árabe en su marco, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1965 تم عاد ونشرها بعد ذلك مرتين وكان يضيف في مقدماته المتتالية بعض التعليقات والتصويبات أو مقترحات جديدة للقراءة:

Barcelona, Seix Barral, 1975; y Madrid, Alianza Editorial, 1990.

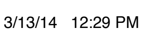
(6) James T. Monroe, 'Formulaic Diction and the Common Origins of Romance Lyric Traditions', Hispanic Review 43 (1975), pp. 341 350.

(7) Elvira Gangutia Elícegui, 'Poesía griega «de amigo» y poesía arábigo-española', Emérita XI (1972), pp. 329-396; E. Gangutia, 'La temática de los «cantos de amigo» griegos. Situación del género en la literatura y cultura griega', en Poesía estrófica, ed. F. Corriente y Á. Sáenz-Badillos, pp. 121-135.

وهناك بعض الموضوعات المشابهة لموضوعات الخرجات وُجدت في مصادر غير أدبية كما يُشير إلى ذلك غييرمو إيرناندث:

E. Hernández, 'Some Jarche Antecedents in Latin Inscriptions', Hispanic Review 57 (1989), pp. 189-202.

(8) James T. Monroe, 'Estudios sobre las jarŷas: Las jarŷas y la poesía amorosa popular norteafricana', Nueva Revista de Filología Hispánica XXV (1976), pp. 1-16.





وفي عام 1974 قدم كتاب سولا - سولي[١] Corpus de poesía árabe (Las harga-s andalusíes) لخرجات السلسلة العبرية بعضًا مما قدمه غارثيا غوميث للسلسلة العربية، أي تضمينه ترجمة الموشحات التي تحوي تلك الخرجات، وهو في نفس الوقت مراجعة مستفيضة لمعظم القراءات التي ظهرت قبل ذلك، وقد سبب هذا العمل إضافة إلى الانتقادات التي وجهت إلى قراءة بعض الخرجات في كتاب غارثيا غوميث[٢] شيئًا من عدم الثقة لدى المتخصصين في الدراسات الإسبانية، ولم تزل تلك الشكوك تتزايد خلال العقد الثامن من القرن الماضي خاصة عندما أبطل باحثون مثل هيتشكوك أو جونز أو وينون جميع الدراسات التي أجريت حول الخرجات أو الموشحات حتى ذلك الوقت، ورفضوا بعض الأمور الشائعة مثل إمكانية أن تُقرأ الخرجات قراءة أكيدة، أو أنها كتبت بلغة الرومانث، أو أنها كانت قصائد، أو أن يكون عروضها ومحتواها ونوعها أساسًا في قراءتها وغير ذلك[٣]، ولم تفلح الردود المبرهنة لكل من أرميستيد ومونرو في إيقاف تلك الانتقادات، وكان من نتيجة ذلك أن هناك اتجاهًا إلى عدم إدراج الخرجات الرومانثية لسلسلة الموضحات العربية ضمن دراسة الشعر الغنائي الروماني كما اعترف بذلك صراحة ألان دييرموند[٤]، وكما نرى في المنتخبات الحديثة للشعر الغنائي في العصر

---

(1) بعد ذلك قام سولا- سولي بمراجعة هذا العمل:

Joseph Mª Solá Solé, Las jarchas romances y sus moaxajas, Madrid: Taurus, 1990.

وهو يُعد كما قال المؤلف نفسه تلخيصًا وتحديثًا للعمل السابق وهو موّجه إلى جمهور أوسع من القارئين.

(2) Richard Hitchcock, 'Some Doubts about the Reconstruction of the Kharjas', Bulletin of Hispanic Studies 50:2 (1973), pp. 109-119; y Hitchcock, The Kharjas: A Critical Bibliography.

(3) Samuel G. Armistead, 'Pet Theories and Paper Tiger: Trouble with the Kharjas', La Corónica 14 (1985), pp. 55-70.

(4) Alan Deyermond, 'The Romance kharjas in Hebrew Script: Woman's Songs or Man's Text¨?, en Isaac Benabu (ed.), Circa 1492. Proceedings of the Jerusalem Colloquium: Litterae Judearum in Terra Hispanica, Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem Misgav Yerushalayim Institute for Research on Sefardi an Oriental Jewish Heritage, 1992, 59-78, esp. p. 61.

ومع ذلك وعلى عكس ما كان يصوره هيتشكوك فإن أكثر من 60% من قراءات غارثيا غوميث قراءات صحيحة:

The frequent correctness of the old readings in more than 60% of their texts, although higher than expectable under those methodological conditions, should not surprise anybody, considering the long experience, sharp intuition and seasoned scholarship of people like Stern and García



الوسيط[١] فإن الأمثلة من السلسلة العبرية يصل إلي ضعف الأمثلة من السلسلة العربية لأن هناك من يعتبر أن الكتابة العبرية أيسر قراءة من الكتابة العربية، ومع ذلك في الوقت الذي نجد فيه أن معظم مختارات الموشحات العربية قد حُققت[٢] ودُرست أو استُنسخت -على الأقل فيما يخص الخرجات الرومانثية وأن نصوص الموشحات والخرجات قد نسخت مرارًا وتكرارًا فلم يحدث ذلك مع الموشحات العبرية سواء التي تحوي خرجات رومانثية أو عربية، وعلى أية حال فان القراءات الجديدة التي طرحت أو اقترحت منذ التسعينيات[٣] لم تحظ بقبول مجمع عليه.

وإلى جانب الخرجات الرومانثية فإن المتخصصين في الدراسات العربية اكتشفوا لأول وهله الحاجة الملحة إلى دراسة النصوص القليلة التي خصصها المؤلفون العرب في العصور الوسطى لوصف فن الموشحة، ولحسن الحظ فإن

Gómez»..., F. Corriente, 'Again on (partially Romance Andalusi kharajāt', Journal of Arabic Literature XXXV (2004), 142, nota 7. ومن الممكن ان تظل الحالات المشكوك في قراءتها دون التوصل إلى قراءة مقنعة لها في المستقبل.

(1) Locus amoenus. Antología de la lírica medieval de la península Ibérica (Latín, árabe, hebreo, mozárabe, provenzal, galaico-portugués, castellano y catalán), Edición bilingüe de Carlos Alvar y Jenaro Talens, Barcelona: Círculo de Lectores. Galaxia Gutenberg, 2009, pp. 225-243. vicenç Beltrán, Edad Media: Lírica y Cancioneros, en Poesía española. Antología crítica dirigida por Francisco Rico, I., Madrid: Visor Libros, 2009, pp. 83 94.

(2) Ibn Sanā' al-Mulk, Dār al-ţirāz, ed. Ŷawdat al-Rikābī, Damasco, 1949 (=Dār aţ-ţirāz. Poétique du muwaššah par Ibn Sanā' al-Mulk, Édition critique d'après les mss. du Caire et de Leyde publiée pour la première fois par Jawdat Rikabi, Damas, 1949); صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، توشيع التوشيح، تحقيق ألبرت حبيب مطلق، بيروت، دار الثقافة 1966; Alī Ibn Bishrī, The Uddat al-jalīs. An Anthology of Andalusian Arabic Muwashshahāt, Ed. A. Jones, Cambridge: E.J.W. Giba Memorial, 1992; Ibn al-Jaţīb, The Jaysh al-tawshīh of Lisān al-Dīn Ibn al-Khatīb. An Anthology of Andalusian Arabic Muwashahāt, edited by Alan Jones, Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1997; Alan Jones, Romance Kharjas in Andalusian Arabic Muwashahāt Poetry. A Palaeographical Análisis, Londres: Ithaca Press 1988; السيد غازي، ديوان الموشحات الأندلسية، مجلدان، الإسكندرية، منشآت المعارف، 1979.

(3) Federico Corriente, 'Nueva propuesta de lectura de las xarajât de la serie árabe con texto romance', Revista de Filología Española LXXIII, (1993), pp. 25-41; Federico Corriente y Ángel Sáenz-Badillos, 'Nueva propuesta de lectura de las xarajât con texto romance de la serie hebrea', Revista de Filología Española 74 (1994), pp. 283-289; Federico Corriente 'Nuevas notas a las xarajāt con texto romance de la serie árabe', Revista de Filología Española LXXVII (1997), pp. 119-127; Corriente, poesía dialectal árabe y romance en Alandalus: cejeles y xarajāt de muwaššahāt, Madrid: Gredos, 1997; Federico Corriente, 'Las xarajāt de la serie árabe: nueva interpretación crítica', en Federico Corriente, Romania arabica, cap. III, pp. 229-276.

دراسة الموشحات قد ولدت في نفس الوقت الذي كان يُنشر فيه أهم عمل عن أسس الموشحة عام 1949 وهو «دار الطراز» لابن سناء الملك (القاهرة من حوالي 550–608هـ/1155–1211) حيث درسها وترجمها غارثيا غوميث عام 1962 [1]، وقد كانت آراؤه حول دور الخرجة ونوع عروض القصائد وتصنيفه للعناصر التي تكون الموشحات الأندلسية التي كان يستخدمها كأساس لعمله النظري العملي عنصرًا آخر من عناصر الجدل الدائر حول دراسة الشعر المقطوعي.

أما نص ابن بسام الذي تأتي أهميته من كونه لمؤلف أندلسي وليس كابن سناء الملك الشاعر المصري الذي لم ير الأندلس فقد تأخرت دراسته سنوات عدة حتى الثمانينات سنوات الجدل عندما طرحت إمكانية قراءة ابن بسام قراءة متأنية، ففي عام 1985 نشر جيمس مونرو[2] مقالاً مسهبا قدم فيه تحليلا متقنا للنص العربي ووجوهه المختلفة، وانطلقت دراسته من النقد الموثق لترجمة ستيرن وهي أكثر عمل معروف لدى الدارسين الأنجلو سكسونيين، لكنه لا يجيب على الاستخدام الدقيق عند ابن بسام لبعض المصطلحات الفنية، ومن هنا فإن مونرو يولي عناية خاصة بتلك المصطلحات ويقترح ترجمة متعقلة بوضعها في الاعتبار، وأشير بصفة خاصة ليس فقط إلى (التضمين) و (التضفير) في سياق القافية الداخلية في المركز والاغصان أو إلى اللفظ الشعري الذي يقترب من اللفظ الإسباني القديم decir، ولكن أيضًا الى مصطلح يتعرض كثيرًا للنسيان أو لسوء الاستخدام[3] ألا وهو



(1) E. García Gómez, ‘Estudio del Dār al-ţirāz’, Al-Andalus XXVII (1962), pp. 21-104.

وهي ترجمة للمقدمة النظرية وتعليق عليها ودراسة للموشحات الأربع والثلاثين التي تم اختيارها من قِبل ابن سناء المُلك مع ترجمة وقياس لخرجاتها.

(2) James T. Monroe, ‘On re-reading Ibn Bassām: «Lírica románica» after the Arab Conquest’, Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid XXIII (1985-86), pp. 121-147

وهو يمثل الجزء الثاني من صمويل أرميستيد

(3) انظر على سبيل المثال:

Francisco Marcos Marín, ‘Forma y contenido en las cantigas de amigo y las jarchas. La nueva perspectiva’, en Estudios Galegos Medievais, edited by Antonio Cortijo Ocaña, Giorgio Perissinotto, Harvey L. Sharrer, University of California, Santa Barbara: Centro de Estudios Galegos, Department of Spanish and Portuguese, 2001, pp. 61-96.

«المهمل» الذي يشير في النظرية العروضية للخليل إلى الأوزان التي لا تُستخدم في الشعر العربي[١]، ويؤكد ابن بسام كلامه مصرًّا على أنه غير مستعمل ولكنه ينتج تلقائيا داخل كل حلقة عند التطبيق الآلي للمبدأ الذي يحكم النظام كله: في كل حلقة يمكن أن تشتق كل الأوزان انطلاقًا من الوزن الأول وتتطور بدءًا من نقطة معينة تختلف من حيث تتابع الوحدات الدنيا التي تشكلها[٢].

ومنتخب ابن سناء الملك «دار الطراز» وهو مجموعة صغيرة من الموشحات الأندلسية تبلغ أربعا وثلاثين لا يضم سوى القصائد ذات الخرجة العربية، وربما يرجع هذا الاختيار إلى الصعوبة التي واجهها المؤلف لفهم اللغات الدارجة في الأندلس، وتغلب كذلك الموشحات ذات الخرجات العربية الفصيحة، وهي أفضل من اللهجة الأندلسية البعيدة فضلاً عن الرومانث على الرغم من تحذيراته ضد استخدام الإعراب في الخرجات لأنه يخالف طبيعة القصيدة.

لقد زاد الاهتمام بالخرجات العربية شيئًا فشيئًا، وعلى الرغم من التأكد بأنها أكثر كثيرًا من الخرجات الرومانثية وذلك موضوع مطروح على مائدة الجدل إلا أن الدراسة قد بدأت فيه بالفعل، وخاصة الخرجات المكتوبة بالعامية العربية التي تتشابه مع الرومانثية في موضوعاتها وطريقة بنائها، ونشأ منها نوع من الشعر العربي التقليدي العامي الذي يمثل حسب كلمات غارثيا غوميث[٣] «نوعا ثالثًا من الشعر العربي الأندلسي»، أما خرجات الموشحات العبرية فقد تم جمعها وتحليلها

الذي يفسر كلمات مونرو «تبعًا لطرق عروضية لاحقة على الكلاسيكية لا تستخدم في الشعر العربي الفصيح» دون أن يشير إلى أي مصدر يوثق هذا التعديل، وفي بعض الأحيان كانت ترجمة ستيرن تنسب إلى مونرو لأن هذا الأخير كان يذكرها كثيرًا بغرض انتقادها. انظر في ذلك Federico Corriente, 'By no Jeans «jarchas mozárabes»', p.58, nota 25

(1) Bruno Paoli, De la Théorie à l'usage. Essai de reconsitutution dy système de la métrique arabe ancienne, Damasco: Institut Français du Proche-Oriente, 2008, p. 380.

(2) Georges Bohas et Bruno Paoli, Aspects fromels de la poésie árabe, Toulouse: AMAM, 1997, p.141.

(3) E. García Gómez, 'Sobre un posible tercer tipo de poesía arábigoandaluza', Estudios dedicados a Menéndez Pidal, II, Madrid: CSIC, Patronato Marcelino Menéndez Pelayo, 1951, pp. 397-408; de nuevo, Londres afirma en el prólogo a la segunda edición de Las Jarchas romances de la serie árabe en su marco, Barcelona: Seix Barral, 1975 (en la ed. de Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 75-76).



وتقييمها أولا في عام 1977 [١] وبعد ذلك دُرست بمعايير عروضية أخرى عام 1996 [٢]، والخرجات في الموشحات العربية عام1977 [٣] و1987و 1997 [٤].

ومن الأمور المهمة كذلك وجود تلك الموشحات التي تمثل الخرجة فيها«المطلع» أو بداية القصيدة، وتلك الموشحات سابقة الوجود على الموشحات التقليدية وأكدها المؤلفون العرب في العصور الوسطى، وأكدها كذلك وجود عدد كبير من الموشحات ذات الخرجة المشتركة، سواء بالعربية أو الرومانثية، أو وجود عدد من الأزجال التي تحوي عروضا مشابها لأحد الخرجات المعروفة[٥]، وهذا يمثل أحد الموضوعات ذات الاهتمام الدراسي الذي يهدف إلى التعرف على تلك الموشحات التي تمثل الخرجة فيها «المطلع»[٦]، وهذا يجعلنا نفكر في إمكانية استخدام الخرجات العربية العامية كشواهد لقصائد مقطوعية مكتوبة بتلك اللغة الأصلية، وهذا الفرض يعني أن الزجل سابق على الموشحة لعدة اعتبارات: أولها بنيته البسيطة وثانيها وجود شواهد على إدانة أو منع أولئك الذين يتخذون الأزجال وسيلة للتسلية في الأسواق أو المعابد المسيحية وذلك قبل قرنين من وجود ابن قزمان، وثالثها وجود بعض القصائد ذات البنية الزجلية في دواوين الشعراء العبرانيين في الأندلس في القرن العاشر[٧]، ويمكننا أن نضيف هنا وجود بعض القصائد المقطوعية باللغة الرومانثية

(1) James T. Monroe, and David Swiatlo, 'Ninety-Three Arabic Harğas in Hebrew muwaššahs: their Hispano-Romance Prosody and Thematic Features', Journal of the American Oriental Society 97 (1977), pp. 141-163.

(2) F. Corriente y Ángel Sáenz-Badillos, 'Apostillas a las xarajāt árabes en muwaššahāt hebreas', en jens Lüdtke (hers.), Romania Arabica. Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag, Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1996, pp. 281-298.

(3) J.T. Monroe, 'Studies on the « Harğas »: The Arabic and the Romance « Harğas »', Viator 8 (1977), pp. 95-125.

(4) F. Corriente, 'Las xarajāt en árabe andalusí (aproximación a su edición y estudio dialectológicos)', Al-Andalus VIII (1987), pp. 203-264; Corriente, Poesía dialectal.

(5) E. García Gómez, 'La jarŷa en Ibn Quzmān (Ibn Quzmān nos descubre secretos de la jarŷa)', Al-Andalus XXVIII (1963), pp. 1-60 (revisado en TBQ como Tercera parte del estudio sobre la métrica de Ibn Quzmān, III, pp. 225-266).

(6) J.T. Monroe, 'Poetic quotation in the mw muwaššaha and its implications', La Corónica 14 (1986), pp. 230-250.

(7) James T. Monroe, 'On Re-Reading', pp. 137-142; y, más extensamente, J.T. Monroe, 'Which

ونعود في هذا إلى نظرية ريبيرا كما يشهد بذلك أحد نصوص ابن ميمون الذي يرى أنه ليس من اللائق استخدام اللغة العبرية في القصائد العبثية أو التافهة حيث يشبه ذلك بسماع موشحات باللغة العربية أو الأعجمية[1].

وفي حالة وجود بعض الأشكال المقطوعية سابقة على الموشحة فما هو أصلها؟ وهنا يكمن خلاف آخر بين الباحثين، فمؤيدو الأصل العربي والشرقى الخالص يعتبرون أن الموشحة أو الزجل ما هما إلا تطوير للمصمت، وهو الذي ينتج من إضافة قافية جديدة للقصيدة بحيث تقسم إلى أشطار متساوية، فبدلا من البناء الأصلي للقصيدة موحدة القافية في الشطر الثاني وترك الأشطار الأولى دون قافية عدا البيت الأول تبدو القصيدة كلها بقافية واحدة في جميع أشطارها بالكيفية التالية: أ أ أ أ ب ب ب أ ج ج ج أ، الخ (مربع) أو أ أ أ أ ب ج ج ج ج ب د د د د ب، الخ (مخمس) وهكذا، أما مؤيدو الأصل الرومانثي فهم يشيرون إلى نص ابن بسام حيث جاء في وصفه أن هناك نوعًا من الموشحات –على الأقل كانت تتكون أبياته من شطرين، وتبدو الأشطار الأولى بدون قافية كما في نظام القصيدة التقليدي، وإذا كان هذا هو الحال في الأزجال الرومانثية والعربية وكذلك في الموشحات[2] فإنه مستحيل في المصمت، أما التطوير إلى تعقيد أكبر في

Came First, the Zajal or the muwaššaha ? Some Evidence for the Oral Origins of Hispano-Arabic Strophic Poetry', Oral Tradition 4 (1989), pp. 38-64.

وقد أكد فيديريكو كورينطى في دراسة حديثة أنه يؤيد فرضية أسبقية الزجل على الموشحة، ويؤيد كذلك أن الخرجات الرومانثية أقدم كثيرًا من الموشحات التي تحويها.

Federico Corriente, 'Again on (partially) Romance Andalusi kharajāt', 147-148, nota 20: «My recent studies of the Andalusi Romance reflected by the botanic treatrises (Corriente, 'El romandalusí reflejado por el Glosario Botánico de Abulxayr', p. 237) have led me to the conclusion that romance kharajāt, not excluding remodelling and reuse, of course, are much older than the muwaššahāt to which they are appended, though setting their rhymes, metres and stanzaic structure, probably never younger than the 10th century. This provides further confirmation to the intuitive hypothesis put forward by Monroe& Armistead 1985, that they had a previous independent existence, al-Andalus zajals».

(1) J.T. Monroe, 'Maimonides on the Mozarabic Lyric (A Note on the muwaššaha), La Corónica 17 (1988-89), pp. 18-32.

(2) على سبيل المثال في موشحات ابن رُحَيم وابن باقي التي تحوى الخرجات الرومانثية 22 «أ» و «ب»،



القوافي فقد ينتج من داخل النوع نفسه بإضافة القوافي الداخلية في المراكز(عند الرمادي) أولا ثم بعد ذلك نموذج عبادة بن ماء السماء الذي يحوي قوافي داخلية في الأغصان[١].

وأدى الاهتمام بهذا الشعر الغنائي الشعبي في اللهجة الأندلسية إلى دراسة قصائد أخرى من نفس النوع وهي التي يطلق عليها القصائد الزجلية[٢]، وانتهي إلى إعطاء البطولة من جديد وبكل القوة إلى أزجال ابن قزمان وإلى زجالين أندلسيين آخرين ارتبطوا بها[٣].

وفي العقد الثالث من القرن الماضي اهتم ألوا ريتشارد نيكل[٤] على أثر ريبيرا والعلاقات بين الأدب العربي والشعر الأوربي بتحقيق ديوان الشاعر القرطبي، ولكن هذا الشعر كان آنذاك محاطًا بالصعوبات والعراقيل، وفي عام 1972 نشر غارثيا غوميث دراسته بعد أن نقل الحروف إلى اللاتينية وترجم قصائد ابن





وأخص ذلك بالذكر لأن فيديريكو كورينطى في **Federico Corriente,'Again on (Partially) Romance Andalusi Kharajāt', p.143** يؤكد ناقلاً عن ستيرن (1974، ص 38 و39) أن الأقفال تحتوى على قافية داخلية (bi/..□u. // ...tu/ ... □u) لكى يؤيد قراءته ويمكن أن يُقال ذلك في موشحة يهودا ها ليفي العبرية التي تتكون أبياتها من 14 مقطعًا وينقسم كل بيت إلى جزءين من 8 و 6 مقاطع

Yēhudah ha-Levi, Poemas, Introducción, Traducción y Notas, Angel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás. Estudios literarios, Aviva Doron. Madrid: Clásicos Alfaguera, 1994, pp. 60-63.

لكن في الموشحتين العربيتين تتكون الأبيات من 16 مقطع وليس 14، وبها وقفات، ولا توجد بها قافية داخلية، وبناء كل مقطوعة من المقطوعات كما يلى: س أ س أ س أ س أ س أ س م س م (س = جزء غير مقفي).

(1) Monroe, 'On Re-reading', pp. 137-142.

(2) E.García Gómez, 'Los textos y los problemas de la casida zejelesca', Al-Andalus XXVI(1961), pp. 253-321; Federico Corriente, 'Textos andaluíes de casidas dialectales (impropiamente llamadas cejelescas)', Homenaje póstumo al profesor Braulio Justel Calabozo, al-andalus Zagreb IV (1996), pp. 11-26.

(3) F. Corriente, Poesía estrófica (cejeles y/o muwaššahāt) atribuida al místico granadino aš-Šustarī (siglo XIII d. C.), Madrid: CSIC, 1988; Federico Corriente, 'Textos andalusíes de cejeles no quzmanianos en Alhillī, Ibn Sa'īd, Ibn Xaldūn y en la Geniza', Foro hispánico7 (1994), pp. 61-104 (La sociedad andalusí y sus traducciones literarias, bajo la dirección de Otto Zwartjes, Ámsterdam-Atlanta, Ga: Rodopi, 1994).

(4) A.R. NykI, El Cancionero del Šeih, Nobilísimo Visir, Maravilla del tiempo Abū Bakú ibn 'Abd al-Malik Aben Guzmán (Ibn Quzmān), Madrid: Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1933.



قزمان[١]، وفي نهاية السبعينات أعلن عن دراسة جديدة لديوانه[٢]، وفي عام 1980 نشر فيديريكو كورينطي دراسته[٣] التي تضمنت النص باللغة العربية ونقله إلى اللاتينية وترجمتة، ثم عاد ونشرها بالنص العربي فقط بعد ذلك بسنوات في القاهرة[٤] ثم توالت الترجمات بعد ذلك في أعوام 1984، 1989، 1996 [٥].

ولتحقيق نص شعري لابد بطبيعة الحال من الاعتماد على الوزن الذي يساعد في إيضاح الأجزاء الغمضة والتالفة، وديوان ابن قزمان يقدم مشكلة أخرى تكمن في أنه حفظ في مخطوط وحيد نسخ في صفد (فلسطين) في القرن السابع الهجري والثالث عشر الميلادي، إضافة إلى وجود مشاهد كثيرة لا يفهمها الناسخ الذي لا يعرف لهجة الأندلس، وربما كان هذا هو السبب في أن المحققين قد اهتموا بوضع نظرية عروضية لقراءته: فقد وضعها إيميليو غارثيا غوميث في دراسة عنوانها «Métrica de Ben Quzman y métrica Española (T B Q، III، pp. 9–321» ، وكان قد طبق تنظيمه للعروض الإسباني بعد ذلك على عروض الموشحات[٦] –، كذلك خصص كورينطي بابًا جدول فيه الأوزان العربية الكلاسيكية وتعديلاتها في الديوان، وذلك في كتابه (انظر ملحوظة 97، ص69–81) وهو نفس ما فعله بعد ذلك بشيء من التوسيع في تحقيقه للششترى[٧]، وفي الحقيقة منذ أن

(1) Emilio García Gómez, Todo Ben Quzmān, Madrid: Gredos, 1972, 3 vols. (TBQ).

(2) T.J. Gorton, 'Zajal and muwaššah: the Continuing metrical Debate', Journal of Arabic Literature IX (1978), p. 32.

(3) F. Corriente, Gramática, métrica y texto del Cancionero hispanárabe de Aben Quzmān, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1980. (GMT).

(4) Ibn Quzmān, El Cancionero hispano-árabe de Aban Quzmān de Córdoba (m. 555/1160). «Işābat al-agrād fī dikr al-a´rād». (Dīwān Ibn Quzmān al-Qurţubī (555 h/1160 m.), Edición crítica e Introducción: F. Corriente. Prólogo de Mahmud Ali Makki. El Cairo: al-Maŷlis al-A ´là li-Ţaqāfa, 1415/1995.

(5) Ibn Quzmān, El Cancionero hispanoárabe, edición preparada por F. Corriente Córdoba, Madrid: Editora Nacional, 1984; Ibn Quzmān, Cancionero andalusí, edición de Federico Corriente, Madrid: Poesía Hisperión, 1989; Ibn Quzmān, Cancionero andalusí, Nueva edición, mejorada y puesta al día, Traducción, introducción y notas de Federico Corriente, Madrid: Poesía Hiparión, 1996.

(6) E. García Gómez, Métrica de la moaxaja y métrica española. Ensayo de medición completa del «Ĝaiš at-tawšīh» de Ben al-Hatīb, Madrid: «Al-Andalus», 1975, 255 pp.

(7) Corriente, Poesía estrófica, 1998, pp. 5-18.

بدأت الدراسات حول ابن قزمان فإن اختلاف الآراء حول أوزان الشعر المقطوعي في الأندلس قد وصل إلى ذروته.

ونجد أنصار نظرية الوزن الذي يعتمد على المقاطع والنبرات في الموشحات والأزجال ريبيرا وغارثيا غوميث ومنرو يستندون إلى شهادة المؤلفين العرب في العصور الوسطى، فابن بسام ينبه على أنه لم يدرج الموشحات في كتابه «الذخيرة» لأن أكثرها لا يخضع للعروض والأوزان العربية، ولم يبد هذا الاعتراض عندما أدرج قصيدة مخمسة[١]، وابن سناء الملك يذكر أن أكثر الموشحات لا تندرج تحت عروض الشعر العربي الفصيح، ولا يعرف وزنها إلا بالإيقاع الموسيقي.. أما الأزجال -وقد كتبت بالعامية العربية فيرى هؤلاء الباحثون أن العروض الكلاسيكية قد بنيت على نموذج مقطعي لا ينطبق على اللهجة الأندلسية، ففي هذه اللهجة «تم استبدال الإيقاع الكمي للعربية الشرقية القديمة بإيقاع يعتمد على النبرة التي هي من خصائص النظام اللغوي الأيبيرى، فقد كان لها أثرها أيضًا في اللاتينية قبل ذلك بقرون»[٢]، وما قيل عن الزجل يُقال عن الخرجة، رومانثية كانت أم عربية عامية، وبما أنها بوزنها هي الأساس الذي تبنى عليه الموشحة هكذا قال ابن بسام وابن سناء الملك والصفدي فإن ذلك يعلل كون الموشحات لا تخضع للعروض الكلاسيكي على الرغم من أن بعضها يمكن وزنه طبقًا للعروض العربي كما اعترف بذلك ابن سناء المُلك، لكنها قليلة جدًّا، وتعد من وجهة نظره محل شك حيث أنها تقترب من المخمسات أكثر منها إلى الموشحات الحقيقية.

ويدلل المؤلفون العرب في العصور الوسطى كذلك على وجود نوع من العروض في الأندلس يختلف عن العروض التقليدى للقصائد، فنجد ابن فركون شاعر

(1) Ibn Bassām, Dajīra, III, pp. 863-865, en la biografía de Ibn al-Aşīlī (III, pp. 857 867).

(2) Corriente, Poesía dialectal, p. 108.

البلاط الملكي في عهد محمد السابع ملك غرناطة (794–1392/810–1408) وعهد يوسف الثالث (810–820 / 14 80 1417–) يذكر في ديوانه أنه ألف في عام 1409/811، بأمر من السلطان مجموعة من القصائد لكي ترسم على قرام، منها قصيدة على وزن الموشحة حيث يقول «وهو عروض من أعاريض التوشيح»، وهو الفارق بين عروض الشعر الكلاسيكي والشعر المقطوعي الأندلسي[1]، لكن كانت هناك محاولة منذ قرون مضت في بداية القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي لإنشاء القصيدة بنوع من العروض يختلف عن العروض العربي التقليدي كما أشار إلى ذلك ابن عبد الملك المراكشي (643–1237/703–1303) في سيرة ابن الحناط (المتوفى عام 437–1405)[2] حيث ينقل عنه قصيدة قصيرة بهذا الوزن الغريب الذي حطم جهوده في وزنها بنظام الخليل.

أما العروض المقطعي النبري الإسباني فيسهل تطبيقه على أوزان الأزجال والموشحات والخرجات كما تدل على ذلك التشابهات العديدة مع الشعر الإسباني منذ القرن الثالث عشر والخامس عشر، وهو ما اعتبره باحثون مثل غارثيا غوميث ومونرو دليلاً على تشابه النظام العروضي لكلا الشعرين.

وكان أكثر الجوانب تعرضًا للانتقاد في نظام العروض الذي وضعه غارثيا غوميث هو أنه أغفل أن الشعر الإسباني بصرف النظر عن النبر الإلزامي للمقطع قبل الأخير ومساواة الكلمات الأخيرة وإن كانت منبورة المقطع الأخير أو قبل الأخير لا يخضع لنظام النبر الداخلي للبيت في الأبيات التي تتكون من ثماني

---

(1) Dīwān Ibn Furkūn, ed. Muhammad Bencherifa, Casablanca: Maṭbát al-Naŷāh al-Ŷadīda, 1407/1987, p.268. وقد لفت غارثيا غوميث الانتباه إلى هذه القصيدة وإلى تعليق ابن فركون في كتابه **Ibn Furkūn y sus implicaciones en Las jarchas romances, 1990, pp. 14-15, y en 'El escándalo de las jarchas de Oxford', Boletín de la Real Academia de la Historia CLXXXVIII-1 (enero-abril 1991), pp. 70-74.**

(2) ابن عبدالملك المراكشي «الذيل والتكميلة»، المجلد السادس، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1973، من ص 221 إلى ص 227 (السيرة رقم 657):

T. Gárrulo, 'Wa-huwa wazn lam yarid 'an al-'arab, Métrica no jalīliana en al-Andalus', Al-Qantara XXVI (2005), pp. 263-267.



مقاطع فأقل، وأنه إذا جاز الحديث عن قاعدة للنبر في الأبيات الطويلة فإن ذلك لا يمنع تعدد الأوزان في القصيدة الواحدة وهذه هي القاعدة العامة[١]، أما اتباع نفس النبرات في القصيدة كلها فذلك تجديد نشأ في نهاية القرن الثامن عشر وعزز وجوده شعراء الرومانسية لا يجب أن ننسى في هذا الصدد قصيدة بيكر Del salón en el ángulo oscuro (من الصالون في الركن المظلم) وشعراء الحداثة: صوناتينة روبين داريو-، وأُخذ على غارثيا غوميث كذلك استخدامه لبعض الألفاظ الإغريقية اللاتينية فقد تحدث في بعض التفعيلات الإغريقية مثل anapéstica o yámbica في وصف العروض الإسباني أو العربي الأندلسي الذي لا تنطبق عليه التفعيلات الإغريقية، وذلك على الرغم من أن غوميث يلفت الانتباه منذ حديثه عن عروض ابن قزمان[٢] إلى أن هذه الأسماء إنما هي مجرد اصطلاحات يقصد بها الحفاظ على التواصل مع ذلك العروض الذي ارتبطت به الإسبانية وليس الإسبانية فقط على مدى قرون عديدة، ويبدو أن هناك ميولا في هذه الأيام إلى استخدام المصطلحات الإسبانية بدلا من الإغريقية مثل تفعيلة binario بدلا من yámbico أو trocaico حسب اختلاف مدارس العروض، واستعمال تفعيلة trocaico بدلا من dactílico أو espondaico وكذلك استعمال التفعيلات المختلطة mixtas.

إن الباحثين الذين يظنون أنه يمكن قياس الزجل والموشحة بالتفعيلات العربية الكلاسيكية منذ هارتمان في عام 1896 يواجهون مشاكل في تبرير بُعد الموشحة في كثير من الحالات عن العروض الكلاسيكي، ولماذا لم يعترف بهذه الأعاريض شعراء لهم مكانتهم مثل ابن بسام وابن سناء الملك، وقد اعترف هارتمان من خلال دراسته لعدد233 موشحة أنه حصر مائة وستة وأربعين نموذجًا عروضيًّا، ولقد نبه الركابي في تحقيقه لكتاب « دار الطراز» أن محاولة هارتمان المصطنعة لحصر 146 نموذجًا

(1) José Domínguez Caparrós, Métrica española, Madrid: Editorial Síntesis, 1993, p. 54.

(2) García Gómez, TBQ,III, p. 58; 'Métrica de la moaxaja y métrica española', p. 9; Las jarchas romances de la serie árabe, 1990, p. 53, nota 8.

في 16 عروضًا تقليديًّا تبعد كثيرًا عن الحقيقة(١)، وأيد القول بأن العرب لم يكونوا ليهتموا هذا الاهتمام بتحديد عروض الموشحة باعتبار ذلك دربًا من دروب العبث ولا فائدة من ورائه ولأنها نوع من الشعر يتميز بالحرية العروضية، وأوزانها تخضع لأذن موسيقية وليس لعروض ثابت كما كان يقول ابن سناء الملك، ثم إن هذا العدد الهائل من النماذج التي أحصاها هارتمان إنما يدل علي عدم وجود نظام عروضى في مقترحه(٢).

ونجد في الأوزان التي يقدمها ستيرن(٣) – شأنه في ذلك شأن كل من أيد العروض الكلاسيكى بعض الأوزان الغريبة التي لا تتفق مع ذلك العرض: تعديلات في عدد المقاطع دون مبرر لغوى، ونجد زيادة تفعيلة غير مناسبة أو نقص غير متوقع في تفعيلات العروض أو تنظيمًا خاطئًا للأوزان الكلاسيكية وزيادتها بتفعيلات غير مقبولة في نظام يتطلب وزنًا واحدًا في القصيدة كلها، أما السيد غازى فقد أورد في دراسته عن وزن الموشحات الأندلسية(٤) – بالإضافة إلى تلك الأعاريض التي تدخل في دائرة الخليل بعض البحور الأخرى غير الموجودة: مقلوب البسيط وبعض البدائل الغريبة مثل الهزج أو المطرد والبسيط والرجز والسريع أو المنسرح وبدائل أخرى لوزن قصيدة بعينها، أو ينبه على أن بعض أبيات القصيدة تدخل في بحر يسمى المشتبه وهو الذي أطلق عليه كورينطي 'metro indiferente'(٥)، وهذا يجعلنا نفكر في استحالة قياس عروضها طبقًا للبحور الكلاسيكية، وبطبيعة الحال وكما قال ابن سناء الملك هناك بعض الموشحات تدخل في إطار البحور العربية الستة عشر، وهذا لا يمنع مطلقًا وزنها كقصائد تخضع للمقطع والنبرة.



---

(1) Dâr aṭ-tirāz, 'Introducción', p.9. García Gómez, 'Estudios del «Dār aṭ-tirāz »', p. 23; García Gómez, TBQ, III, p. 24.

(2) James T. Monroe, '¿ Pedir peras al olmo? On Medieval Arabs and Moderno Arabists', La Corónica10 (1982), p. 122.

(3) Samuel M. Stern, Hispano-Arabic Strophic Poetry. Studies by Samuel Miklos Stern, selected and edited by L. P. Harvey, Oxford: Clarendon Press, 1974, pp. 27-32.

(4) السيد غازي، ديوان الموشحات الأندلسية.

(5) Corriente, Poesía dialectal, p. 110, nota 20.

أما بالنسبة للأزجال فيكفي أن نرجع إلى مقال غورتون[1] حول بحور ديوان ابن قزمان «Tentative table of some of the most commonly found rythms en IQ's Dīwan» لكي نكتشف أن المطابقة هي عملية شكلية يصعب من خلالها إيجاد البحر الكلاسيكي الذي يتوقع أن يكون أصلا للتحول: ففي مقابل 11 زجل من بحر«الرمل المستقيم» مقابل عشرة مشتقات، ويوجد 28 مشتقا من البسيط وثلاثة فقط من البسيط المستقيم، ويوجد 21 من الخفيف مقابل خمسة من المعتاد، ويوجد 25 مشتقًا من المجتث مقابل واحد فقط من المجتث المعياري، وقياس أبيات الزجل بأسماء البحور العربية وتفعيلاتها فعول، مفاعيل، مستفعل، الخ هو بمثابة إطلاق أسماء الأعاريض اليونانية القديمة: yambo troqueo dáclilo anapesto anfibraco على التشكيلات النبرية للشعر في اللغات الحديثة أو الرومانية أو الجرمانية، وعلى أية حال فلن يتم تحويل القصيدة إلى شعر يونانى ولا تغيير التداول الثنائي أو الثلاثي أو المختلط دون أن ننسى الأبيات الخالية، أي التي تحتوي على نبرات أقل من المتوقع ولا النبرات الزائدة عن الإيقاع الخاص بالشعر الإسباني..أما تطبيق الأوزان العربية على الخرجات فسيكون أكثر اصطناعًا، ومازالت الخرجة تدرس حتى الآن دون الأخذ في الاعتبار وزن باقى الموشحة.

وصعوبة فهم عروض ابن قزمان انطلاقًا من التفعيلات العربية فقط باتت واضحة بعد أن أقر بذلك فيديريكو كورينطي في مناسبات عدة منذ عام 1980 حيث صاغها في تحقيقه لديوان ابن قزمان[2]، حيث جعلته دراساته للهجة الأندلسية

(1) TJ Gorton, 'The Metre of Ibn Quzmān: a 'Classical Approach', Journal of Arabic Literature VI (1974), p. 21.

(2) F. Corriente, 'The Metres of the muwaššah, an Andalusian Adaptation of Arūd, Journal of Arabic Literature XIII (1982), pp. 76-82; F. Corriente, 'Métrica hebrea cuantitativa, métrica de la poesía estrófica andalusí y arūd', Sefarad XLVI (1986) (Volumen en Homenaje al Prof. Pérez Castro eds. F. Díaz Esteban, A. Sáenz-Badillos), pp. 123-132; F. Corriente, 'Modified arūd: an integrated theory for the origin and nature of both Andalusi Arabic strophic Poetry and Sephardic Hebrew Verse', en F. Corriente y A. Sáenz-Badillos (eds.), Poesía estrófica, pp. 69-73; F. Corriente, 'Further Remarks on the Modified arūd of Stanzaic Poetry (Andalusi an non-Andalusi)', Journal of Arabic Literature XXVIII (1997), pp. 123-140.

حيث يقدم موقفًا أكثر وضوحًا عندما يقول: ومع ذلك فهناك بعض الإشارات المبكرة حتى في الأندلس



يتحقق من أن تلك اللهجة قد فقدت القيمة الصوتية لعدد المقاطع لصالح النبر، وانطلاقا من هذا التأكيد وصل إلى استنتاج مفاده مايلي: بعد أن فقدت اللهجة الأندلسية الإيقاع الكمي العربي الذي أتى مع الفاتحين، وبعد أن حل محله الإيقاع النبري الذي ورث النظام الرومانثي السائد بين السكان، فإن العروض أصبح لا يمكن تطبيقه دون مطابقته بذلك الإيقاع أو بأي ملمح صوتي أخر مناسب للنطق الأصلي للعربية(١)، وهذه المطابقة قد حولت بحور العروض إلى تسلسلات مقطعية واضحة لا لبس فيها حيث تنتج المقاطع المشددة (المقاطع الطويلة= المشددة) بالنسبة للأبيات ذات الطول الثابت في كل وزن على فترات ثابتة ومنتظمة أو متأخرة(٢).

«في نفس الوقت نجد أن بعض الشعراء المتحررين يميلون إلى التخلي عن قواعد ومتطلبات العروض القديم في المقاطع الصغيرة المحايدة حيث لاتستطيع آذانهم التمييز بين هذه المقاطع، سواء كانت من الناحية النظرية طويلة أم قصيرة،، وهؤلاء الشعراء عندما يتحدون ذلك ويقرضون شعرًا وفقًا للعروض القديم فإنهم في حقيقة الأمر ينتجون نموذجًا أندلسيًّا لبحور العروض التي في الموشحات والزجل من أجل تقوية نماذجهم الشعرية(٣).

لحقائق لاتختلف عن الأوصاف التي سبق عرضها للأزجال الشرقية المعروفة، والوجود المتكرر لتلك المقاطع المذكورة سالفا والوزن السفردي المسمى شقال تنعوت (وهو عبارة عن مقاطع صوتية طويلة من الناحية النظرية فقط ويمكن اعتباره ابتكارا خاصا بتلك الطائفة) وكذلك القصائد ذات الطابع الشعبي الخفيف التي تخضع للعروض الخليلية إلا الجزء الأخير منها، كل ذلك يجعلنا نشك في أن التعديل النبري للعروض ليس هو الطرح الوحيد التي تفسر خروج هذا النوع عن النظام الأصلي.

أو عند تعليقه في نفس المقال (ص 138، ملحوظة 29) على إمكانية اللجوء إلى نطق نبري للأبيات لوضع فكرة ما عن وزن القصيدة، وسيكون ذلك من قبيل مطابقة العَروض التفعيلي مع الإيقاع النبري حيث يقول: «لكن يمكن للإنسان أن يتساءل عما إذا كانت هذه الأدوات المصطنعة والتي تؤدي بالضرورة إلى الملل قد تم الاحتفاظ بها، أو حتى استخدامها في التجمعات الشعبية التي تقرأ فيها الأزجال، أو يتغنى بها، أو يستمع إليها قبل أن يسمح بتداولها في الدوائر الأدبية والبلاط خلال القرن الثاني عشر ومابعده، والأرجح أن ذلك لم يحدث، وهذا يجبرنا على أن نفكر في أن الوزن الحقيقي لهذه الأزجال يبنى على النبر، أو ربما هو الأكثر احتمالا في الفترات المتأخرة أو خارج الأندلس بالاعتماد على عدد المقاطع»

(1) Corriente, Poesía dialectal, p. 108.

(2) Corriente, Poesía dialectal, p. 110

(3) Corriente, 'The Metres of the Muwaššah', p. 76.

ويبدو أن الضرورات العروضية المتعددة قياسًا بنموذج العروض المتبع التي تظهر في هذين النوعين ترجع إلى أصلها الشعبي، أما بالنسبة للشعراء ذوي الخبرة في البحور الكلاسيكية وكذلك في الشرق حيث الإيقاع التفعيلي فإن هذه الضرورات لا مكان لها لأن التقديم والتأخير في النبر أصبح لا سبب لوجوده[١].

والمشكلة التي تعترض مقترح كورينطي هي أنه يبني مقترحه على نظرية غوتهولد ويل حول العروض العربي، ويرى ويل أن عرض الخليل للعروض العربي يقتضي أن يشتمل في ذات الوقت على التفعيلة والنبر والنبر هو الأهم حيث إن البحر لا يقاس فقط بعدد المقاطع لكن أيضًا بعنصر القوة في النبر الإيقاعي، ويتكون الأساس الإيقاعي أو الوتد في كل التفعيلات والبحور من تتابع مقطع قصير وأخر طويل لا ينفصل وبعدد ثابت لا يتغير حيث إن النبر يكون دائمًا علي المقطع الطويل[٢]، ونظرية ويل ما هي إلا افتراض يصعب إثباته، وعلي الرغم من أنها لاقت تاييدًا من ناشري الطبعة الثانية من «موسوعة الإسلام» فإنها تعرضت لنقد شديد منذ نشرها عام 1958 وكذلك في العصر الحديث في الثمانينات[٣] لعدم خضوعها لتطبيق عملي - أي أنها لا تأخذ في الحسبان كيفية إلقاء الشعر ولا تصلح لوزن عدد كبير من القصائد ولبنائها على مقدمات خاطئة، فمن الصعب أن نتخيل أن فلاسفة العرب الذين درسوا اللغة العربية بجميع جوانبها لم يفطنوا إلى وجود النبر في عروضهم إذا كان يشكل جزءًا من نظامهم الصوتي، وبطبيعة الحال فإن اللغة العربية بقواعدها هي أساس فن الشعر.

وسيظل اختلاف الآراء بين الباحثين موجودًا حول نظرية التواصل بين الآداب ما بقي اهتمام الدارسين بمراجعة ما كتب حول هذه القضية بين الحين والأخر،

---

(1) Corriente, Poesía dialectal, pp. 111.

(2) G. Weil, 'Arūd', E.I., 2º ed. I, p. 667b; Bohas-Paoli, Aspects formels de la poésie árabe, p. 178.

(3) W. Stoetzer, Theory and Practice in Arabic metric, Leiden: Het Ooster Instituut, 1989; Georges Bohas Bruno Paoli, Aspects formels de la poésie árabe; Dimitri Frolov, Classical Arabic Verse. History and Theory of Arūd, Leiden: Brill, 2000.

وهذا أمر منطقي لأننا جميعًا نبني آراءنا على افتراضات، لكن الذي ننتظره هو أن تبنى هذه الافتراضات على وقائع يمكن التحقق منها من خلال المصادر وأن تساهم في حل بعض الإشكاليات القائمة، لكن يبدو من الصعب بعد قرن طويل من الخلاف أن نقنع أولئك الذين يتمسكون بآرائهم، ولكن في نفس الوقت من الصعب علينا أن نتخيل أن مجرد الاتفاق بين الأصدقاء أو حتى إجراء تصويت بينهم يمكن أن يقنعنا بعدم وجود نوع شعري معين، أو أن كُتاب العصر الوسيط لم يكونوا قادرين على تمييز بحورهم الشعرية لقصائد مكتوبة بلغتهم الأصلية.

****

الإنتاج الثقافي للمدجنين والموريسكيين

لويس فيرناندو برنابي - بونس - جامعة اليكانتي

على الرغم من أن الاهتمام بالإنتاج الثقافي للمدجنين والموريسكيين ليس حديثا وعلى الرغم من وفرة المصادر حول هذا الموضوع فإنه مازالت هناك بعض المؤثرات التاريخية والفكرية وعوامل التلقي(١) أدت إلى وجود معرفة مشوهة مقارنة ببعض قطاعات المعرفة الأخرى في مجال العلوم العربية الإسلامية في شبه الجزيرة الأيبيرية للحياة الثقافية لأولئك المسلمين الذين عاشوا تحت النفوذ المسيحي طوال العصور الوسطى والعصر الحديث في إسبانيا، وإذا كانت تلك المجتمعات الإسلامية قد دخلت دائرة اهتمام الباحثين منذ وقت فإن أبحاثهم مازالت تنفر من جمع أو شرح النصوص التي كتبها المدجنون والموريسكيون ، وتلك سمة واضحة بصفة خاصة في دراسات المتخصصين في العصور الوسطى، ويبدو واضحًا إلى حد ما أن المسلمين لا يظهرون على حقيقتهم إلا إذا سلط عليهم ضوء محاكم التفتيش حيث تظهر لنا حياة معقدة عامرة بالنشاط الثقافي، ولم يظهر ذلك كاملاً في ظل الهدوء الذي ساد في عصر المدجنين(٢).

---

(1) لمعرفة بعض الأمثلة الجيدة على صعوبة إدراك هذه «المشكلة الموريسكية» وبعض المشاكل الأخرى انظر دراستين رائعتين يُعدان بمثابة خطابين مفتوحين لباحثين كبيرين هما فرانثيسكو ماركيث بيانويبا وبرنارد بيثنث:

Francisco Márquez Villanueva y Bernard Vincent en Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos, 19 (2008-2010), 279-304.

وانظر كذلك:

M. Perceval, 'Repensar la expulsión 400 años después: del 'todo no son uno' al estudio de la complejidad morisca', Awrâq, n. e., 1 (2010), pp. 119-136.

(2) Luis F. Bernabé Pons, 'Aspectos liguísticos árabes y religiosos islámicos en los estudios sobre Mudéjares y moriscos (1975-2005)', en Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo 30 años de Mudejarismo: memoria y futuro, Teruel, 2007, pp. 297-330.





ومن المؤكد كذلك أن المصطلحات التي كانت تستخدم في هذا المجال لم تساهم بشكل كبير في توضيح الصورة، فنجد مثلاً: «الأدب الأعجمي»، «الأدب الأعجمي الموربسكي» ، «الأدب الموربسكي» ، «أدب أخر المسلمين في إسبانيا»، «الأدب الإسباني الإسلامي»، «أدب المدجيين والموريسكيين» .... الخ، وكلها عناوين تستخدم عادة للإشارة إلى الإنتاج الذي كتبه أولئك المسلمون بعد سقوط الأندلس، ونظرا لاختلاط العناصر اللغوية والدينية والتاريخية فقد سببت هذه المصطلحات لبسًا لم يقتصر فقط على غير المتخصصين، فهل المدجنون والموريسكيون يمثلون جماعات مختلفة؟ وهل الأدب الأعجمي ليس إلا موريسكيًّا؟ وهل الأدب الأعجمي يشمل تلك النصوص التي كتبت بحروف لاتينية؟ أو يشمل النصوص العربية التي تم تداولها في أراغون وقشتالة في القرن السادس عشر؟ بطبيعة الحال فإن كل المقترحات معروضة للبحث في الوقت الحالي للوصول إلى تعريف يشمل القدر الأكبر من خصائص إنتاج المسلمين الذين عاشوا في الممالك المسيحية منذ القرن الحادي عشر[١]، وكونهم استخدموا عدة لغات وكتبوها بطرق مختلفة يعد قضية رهن البحث حتى نتبين ما إذا كان هذا يعد ملمحًا ثقافيًّا يميزهم عن المجتمعات التي استخدمت لغة واحدة[٢]، وثمة قضية أخرى وهي أن ضم كل من المدجنين والموريسكيين بناء على الاختلافات التي وضعها المؤرخون للتمييز بينهم يأتي في إطار إعطاء أهمية زائدة في المجال الثقافي لعوامل التفريق بين المجتمعين التي تبنى على أساس تغيير خارجي في وجهة النظر المسيحية حول الأقلية المسلمة، وهو

(1) Gerard Wiegers, Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Iça of Segovia (fl, 1450). His antecedents and Successors, Leiden, 1994, 1-2; M. de Epalza, 'A modo de introducción. El escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses', en Luis F. Bernabé Pons, El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili, Zaragoza, 1988, pp. 5-26; Xavier Cassassas, 'La literatura islámica castellana: siglos XIII XVIII (Catálgo de textos de mudéjares y moriscos escritos en caracteres latinos)', Al-Andalus Magrib 16 (2009), pp. 89-113.

(2) انظر في ذلك دراسة المصادر التي أعدتها ميرثيدس غارثيا أرينال:
Mercedes García Arenal, 'Musulmanes arabófonos y musulmanes aljamiados', Al-Qantara XXXI:I (2010), pp. 295-310.

أمر ليس له تأثير كبير على الشخصية الدينية والثقافية لتلك الأقلية[1]، ومن جانب أخر فإنه على الرغم من أن الجزء الأكبر من الأدب الأعجمي الذي كتبه أو نسخه الموريسكيون في القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر في شبه الجزيرة تنتمى مخطوطاته إلى تلك الفترة فلا يكاد يشك أحد الآن في أن تلك النصوص إنما هي مجرد نسخ لأخرى سابقة ترجمت من مصادر عربية أقدم.

وتدخل في هذا الإطار كذلك قضية أساسية تتعلق بالهوية الظاهرة والباطنة لتلك المجتمعات المسلمة، طالما أن الملمح الأساسي الذي يميز هؤلاء المدجنين ثم الموريسكيين هو الهوية الإسلامية فإن ذلك يستدعي بعض علامات الاستفهام: هل يعني ذلك أنهم جميعا يمثلون جماعة واحدة متجانسة؟ والسؤال هنا يحمل مدلالوت أكثر مما يُتوقع للوهلة الأولى تبعًا لمقصود الاستفهام، فمن الناحية التاريخية والاجتماعية فإن المجتمعات الموريسكية شأنها في ذلك شان المجتمعات البلنسية والقشتالية يوجد بينها اختلافات واضحة، وكذلك من الناحية اللغوية (هل تستدعى هذه بالتالى الناحية الثقافية؟)[2]، فنجد موريسكيي غرناطة وهم من عاشوا في حرية دينية حتى عام 1499 مروا بصعوبات كثيرة في التأقلم مع مجتمعات أخرى، كما أن معرفتهم بالعربية وعلوم الإسلام كانت تفوق أمثالهم في مجتمعات أخرى في إسبانيا.

لكن يبدو أن هويتهم الدينية هي التي كانت تجمعهم، ومع ذلك يجب أن نوضح ما إذا كانت ملامح انتمائهم للإسلام واحدة في كل الجماعات، فهل يتشابه الإنتاج الأعجمي الأراغوني مع الكتب العربية التي وجدت في باسترانة ومونوبار أو أوكانية أو في أماكن أخرى؟ أم هو إنتاج فيه قول مثل الكتب الرصاصية في ساكرومونتي،

(1) M. de Epalza, 'Les morisques, vus à partir des communautés mudéjares précédentes', Les Morisques et leer temps. Table Ronde Internationale. 4-7 juillet 1981, Paris, 1983, pp. 31-41.

(2) María Jesús Rubiera Luis F. Bernabé, 'La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión', en VII Simposio Internacional de Mudéjarismo. Actas, Teruel, 1999, pp. 599 631.

فإن الظروف الدينية والاجتماعية والسياسية لا تعطى بالضرورة نفس الإجابات في جميع المجتمعات، لكن لا شك أن هناك ملمحا دينيا معينا يجتمع تحت ردائه كل إنتاجهم الثقافي، وقد بات ذلك واضحًا في الكتاب الرائع الذي أعدته حديثًا كارمن بارثيلو وآنا لابارتا حول النصوص الموريسكية في بلنسية حيث تبين أن هناك سمات ثقافية مشتركة بين تلك النصوص ومثيلتها في أراغون، لكن هناك أيضًا بعض الاختلافات[١]، وختاما لهذه النقطة نقول إننا عندما نتكلم مرارًا عن هوية إسلامية عامة للمدجنين والموريسكيين فربما نقع في نفس المأزق الذي يقع فيه من يتكلم عن وحدة المسيحيين المعاصرين ونتغافل عن بعض الاختلافات التي يعترف بها الموريسكيون أنفسهم.

وما يلفت النظر هو أن الأدب الأعجمي قد كُتب في مناطق محددة في أراغون، وقد كُتب باللغة الإسبانية وبحروف عربية، وهذا ما أثار اهتمام النقاد من خوسي أنطونيو كوندي وسيرافين ايستيبانيث كالديرون كما أشار إلى ذلك ليونارد هارفي[٢]، والدراسة العلمية للأدب الأعجمي بدات مبكرًا مع باسكوال دى غاينغوس الذي نشر في عام 1839 دراسة عامة لما عرف حتى تلك الفترة من الأدب الموربسكي، وفي عام 1853 كان وراء تحقيق ودراسة بعض الأعمال الموريسكية التي نشرت في Memorial histórico español مثل كتاب الفقه الخاص بمفتى سيقوبية والفقيه الأكبر لديار المسلمين في قشتالة عيسى بن جابر[٣]، وبعد ذلك بقليل قام إدواردو سآبيدرا بجمع ما عرف حتى ذلك الحين من مخطوطات المدجنين والموريسكيين في أول جامع من نوعه[٤]، ثم تلاه في ذلك غونثالث بالنثيا ثم تلاهما

(1) Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana, 1401-1608, València, 2009.

(2) 'El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos', en Álvaro Galmés de Fuentes (dir.), Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972), Madrid, 1978, pp. 20-41.

(3) 'Language and Literature of the moriscos', British and Foreign Review VIII:15 (January 1839), pp. 63-95; Leyes de Moros y Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por Iça ben Gebir, Memorial Histórico Español, Madrid, T. V, 1853, pp. 11-421.

(4) 'Índice General de la literatura Aljamiada', Memorias de la Real Academia Española, VI (1889),



ذلك التصنيف الجامع بإشراف خوليان ريبيرا وميغيل أسين بلاثيوس[1]، وهذه المصنفات التي جمعت محتويات المخطوطات العربية والأعجمية الموريسكية مازالت تستخدم حتى أيامنا هذه رغم ظهور بعض الأعمال الأخرى المتممة لها[2]، ومن المصادر القيمة في هذا الصدد ذلك المصنف المفصل الذي أعده ليونارد هارفي في رسالة الدكتوراه التي أعدها حول هذا الموضوع، ولكنه أقل استخدامًا لأسباب واضحة، فرسالته الجامعية غير منشورة، ولكن بعض المتخصصين يرجعون إليها كما لو كانت منشورة[3].

كل تلك المصنفات الكلاسيكية تضم أساسًا الإنتاج المكتوب الذي تركه موريسكيو أراغون إضافة إلى النصوص التي كتبت خارج إسبانيا بعد طرد الموريسكيين من 1609 إلى 1615، وهذا التراث يضم نصوصًا عربية وإسبانية (كتب بحروف عربية وبعضها بحروف لاتينية)، وهو في معظمه عبارة عن أعمال مترجمة وملائمة لمصلحة المؤمن المسلم، وبطبيعة الحال فإن هذا التراث تطلب إضافة إلى المجهود اللازم لحفظها مجهودًا أخر لترجمتها إلى الإسبانية وكتابتها بالحروف العربية، وهذه النصوص الأعجمية يبدو كأنها سمة خاصة ومثيرة لثقافة الموريسكيين الأراغونيين، وعلى

---

pp. 140-328 [Discurso de Ingreso a la Real Academia Española].

وكان سآبيدرا قد نشر من قبل بعض الدراسات الصغيرة حول بعض القصص الموريسكية مثل:

'El baño de Zarieb: cuento Aljamiado', El Mundo Ilustrado 4:88 (1881), pp. 490-495; 'La historia de la ciudad de Alatón', Revista Hispano Americana II (1882), pp. 321-343.

(1) Julián Ribera Miguel Asín Palacios, Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta, Madrid: Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Históricas, 1912; Ángel González Palencia, 'Noticia y extractos de algunos manucritos árabes y aljamiados de Toledo y Madrid', Miscelánea de Estudios y Textos Árabes, Madrid, 1915, pp. 117-145.

(2) Antonio Vespertino Rodríguez, «La datación de los manuscritos aljamiado moriscos», Estudios Románicos. Homenaje al profesor Luis Rubio, II, V (1987-1988-1989), pp. 1419-1439; A. Galmés de Fuentes, Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Legado Pascual de Gayangos), Madrid, 1998.

وفي الوقت الحالي يقوم الأستاذ بينثت بارليتا بإعداد كاتالوج كامل وموسع للمخطوطات الأعجمية على شبكة الإنترنت مع مراجعة دقيقة لمحتواها وذلك على الموقع الآتي:

(http//www.stanford.edu/dept/islamic_studies/cgi-bin/alhadith/).

(3) The literary culture of the moriscos (1492-1609), a study on the extant mss, in Arabic and Aljamia, Oxford, 1958.

الرغم من أن ظاهرة الأعجمية كانت معروفة في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي فإنه لم يُعثر على مثل هذا العدد من النصوص التي تمثل تراثا كاملا يعكس عالم المسلمين في أي مكان أخر، وربما كان هذا الملمح الخاص بالتراث الموربسكي، والذي يميزه عن بقية التراث الإسلامي في شبه الجزيرة وعن سائر إنتاج الأقليات المتأخرة، إلى أن تحظى هذه النصوص باهتمام كبير وشهرة ملحوظة من جانب الدارسين أكثر من النصوص العربية بل وأكثر من النصوص المدجنية والموريسكية المكتوبة بحروف لاتينية والتي تأخرت دراستها إلى حد ما.

ومن هذا المنطلق بدأت تظهر للنور سلسلة من النصوص النابعة من البيئة الثقافية لموريسكيي أراغون، وكان أولها وأشهرها ذلك المشروع الذي بدأه وأشرف عليه ألبارو غاليس دي فوينتس في جامعة أوبييدو حيث تم تكوين مجموعة متحمسة من المتخصصين في الدراسات الأعجمية، وفي إطار اهتمامها بالخصائص اللغوية للمخطوطات ظهرت سلسلة من مجلدات مجموعة الأدب الاسبانى والأعجمي الموربسكي (Colección de Literatura Española aljamiado morisca (CLEAM) التي وضعت نظامًا خاصًّا لدراسة النصوص الأعجمية يهتم أساسًا بشرح الخصائص اللغوية مثل الألفاظ القديمة وتأثير اللهجة الأراغونية وتأثير اللغة العربية أكثر من الاهتمام بمحتوى تلك النصوص، وبعد ذلك بوقت ظهرت مجموعة من الدارسين في مدريد وألمانيا وبصفة خاصة تلك المجموعة من الدارسين النشطين التي تكونت في جامعة بويرتو ريكو وركزت اهتمامها على دراسة التراث الثقافي الإسلامي الذي تعكسه النصوص، وبعد أن انتشرت واشتهرت النصوص الأعجمية الموريسكية -على الرغم من صعوبة نقلها في البداية إلى الحروف اللاتينية وأصبحت أيسر بعد ذلك[1] بدأ ينظر إليها على أنها البوتقه الثقافية التي تنصهر فيها ثقافة الجماعات الموريسكية بأسرها، وهذا لا يصح إلا جزئيا.

(1) María Jesús Viguera, 'Un cuaderno aljamiado de deudas (Medinaceli, s. XVI). Mis. Junta núm XXXVII-8', Homenaje a Don J. M. Lacarra en su jubilación, Zaragoza, 1982, V, pp. 213-268.



والآن وبعد أربعين سنة من نشر النصوص الأعجمية أصبحت هذه النصوص تحظى بعدد هائل من الدراسات بأنماط نصية تلائم القصص الموريسكي[١] حيث يدرس النقل النصي ومراحله من المصادر العربية حتى النص الأعجمي[٢] أو تحليل عناصر الترابط الجماعي من خلال النصوص التي تنتمي إليها[٣] أو إعادة بناء القوة الثقافية لكي يستطيع الموريسكيون إعادة تنظيم حياتهم كمسلمين[٤] وقد استمرت عملية دراسة وتحقيق المخطوطات الأعجمية[٥] حيث يستدعي بعضها الاهتمام العاجل[٦] إضافة إلى النصوص التي كتبت في المهجر في الشمال الإفريقى، وكذلك ثم وضع بعض الأدوات البحثية التي تساعد مستقبلاً على دراسة مثل هذه النصوص[٧].

---

(1) A. Montaner Frutos, 'Aproximación a una tipología de la literatura aljamiado-morisca aragonesa', en Destierros Aragoneses.I. Judíos y moriscos, Zaragoza, 1988, pp. 313-326; Luis F. Bernabé Pons, 'La asimilación cultural de los musulmanes de España: mudéjares y moriscos', en Bartolomé Robert Sauzet (eds.), Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37ª Colloque Internacional du CESR (1994), Paris, 1998, pp. 317-335; Z. D. Zuwiyya, 'La literatura aljamiado morisca: una interpretación tipológica', VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. Actas, Teruel, 2002, II, pp. 875-884.

(2) M.J. Hermosilla Llisterri, 'El original árabe de un cuento morisco', Al-Qantara 7 (1986), pp. 273-286; 'La leyenda de Barşīşa según el ms. 63/2j', Al-Qantara IX:I (1988), pp. 121-136; A. Montaner Frutos, 'El baño de Ziryāb: de apólogo oriental a relato aljamiado morisco', en R. Penny (ed.), Actas del Primer Coloquio Anglo-Hispano. II: Literatura, Madrid, 1993, pp. 121-135; Z. Zuwiyya, 'Arab Cultura and Morisco Heritage in an aljamiado Legendo: 'Al-hadit del baño de Zaryeb' , Kentucky Romance Quarterly 48:1 (Winter 2001), pp. 32-46; Juan Pedro Monferrer, '«La ora ke la olyó muryó». Una leyenda oriental sobre la muerte de Moisés en el ms. Misceláneo 774 de la BNF. Notas para el estudio de las fuentes musulmanes en la literatura aljamiada», en VIII Simposio Internacional de mudéjarismo. De mudéjares a moriscos, II, pp. 861-873.

(3) N. Martínez de Castilla Muñoz, 'Cohesión y control: la oración de los moriscos a través del ms. T19 (R.R.H.). documentos escogidos', en IX Simposio Internacional de mudéjarismo. Actas, Teruel, 2004, pp. 165-179.

(4) Covert Gestures. Crypto-Islamic Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain, Minneapolis, 2005.

(5) Cito, por tratarse de una obra interesantísima, María Luisa Lugo Acevedo, El Libro de las luces. Leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma, Madrid, 2008.

(6) مثل المخطوط الشهيرS2 رقم بالأكاديمية الملكية للتاريخ، انظر:

Á. Galmés de Fuentes, Tratado de los dos caminos, por un morisco refugiado en Túnez, edición de J.C. Villaverde, estudio preliminar L. López-Baralt, Madrid, 2005.

(7) Á. Galmés de Fuentes A. Vespertino Rodríguez M. Sánchez Álvarez J.C., Villaverde Amieva, Glosario de voces aljamiado-moriscas, Oviedo, 1994.

فالنصوص المورسكية إذن هي نصوص مهجنة وتناضحية كما وصفتها لوثي لوبيث بارالت مشتركة بطبيعتها بين عالمين فهي ترسم عالمًا إسلاميًّا في بيئة مسيحية يجب الحوار معها[١]، وهذا ينطبق على نصها والطريقة التي كتبت بها وعلى محتواها أو الرسالة التي تتضمنها، فالنصوص الأعجمية الإسلامية تتحول من جانب إلى أدوات مقاومة ثقافية يستخدمها المدجنون والموريسكيون من خلال مضمونها الخاص على الرغم من أن كثيرًا من هذه النصوص لا يحتوي هذا العنصر في أصله العربي، ومن جانب آخر فإن استخدام اللغة الرومانية لنقل أصول إسلامية عربية يتطلب مجموعة من آليات الترجمة الضرورية في مثل هذا النوع من الترجمة العقائدية[٢]، فليس من الغريب إذن أن تحوز هذه الدراسات التي أنشأت لغة خاصة بها على اهتمام خاص[٣].

ومع ذلك فهناك العديد من الجوانب التي تستحق الدراسة في هذه النصوص الرومانثية التي انتجها واستعملها المسلمون في الممالك المسيحية، فهناك في المقام الأول بعض النصوص المخطوطة التي لم تدرس بعد وهي ليست قليلة، أو التي درست ولكنها لأسباب ما تحتاج إلى إعادة دراسة وتحليل من جوانب مختلفة، والجانب الثاني يتمثل في أن القدر الأكبر من النصوص الأعجمية تركز على تعليم

---

(1) انظر في ذلك الدراسات المجموعة والمنقحة التي أعدتها لوثي لوبيث بارالت
Luce López-Baralt, La literatura secreta de los últimos musulmanes de España, Madrid, 2009.

(2) M. de Epalza, 'Le lexique religieux des Morisques et littérature aljamiado-morisque', en Louis Cardaillac (dir.), Les Morisques et l'Inquisition, Paris, 1990, pp. 51-64. Asimismo, para el Corán, Alcorà. Traducció de l'àrab al català, introducció i cinc estudis alcorànics, de Míkel de Epalza, amb la col.laboració de Joseph Forcadell i Joan Perujo, Barcelona, 2002.

(3) Ottmar Hegyi, 'Tradition and Linguistic Assimilation Among the Spanish Moriscos During the Sixteenth Century', en M. Gervers R.J. Bikhazi (eds.), Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Toronto, 1990, pp. 381-388; Consuelo López-Morillas, 'Hispano-Semitic Calques and the Context of Translations', Bulletin of Hispanic Studies LXVII (1990), pp. 111-128; 'aljamiado and the moriscos' islamicization of Spanish', en M. Eid V. Cantarino K. Walters (eds.), Perspectives on Arabic Linguistics VI. Papers from the Sixth Annual Symposium on Arabic Linguistics, Amsterdam, 1994, pp. 17-23; 'Language and Identity in Late Spanish Islam', Hispanic Review 63:2 (spring 1995), pp. 193-210.

العقيدة والشعائر الإسلامية، وعلى ذلك يبدو غريبًا قلة الدراسات التي تدور حول مبادئ العقيدة التي تحتويها هذه النصوص فعلى الرغم من أننا ننطلق من مبدأ أساسي يتمثل في أن هذا التراث إنما هو نصوص فقهية تقليدية تهدف لتعليم مجتمع يعيش في ظروف اضطرارية فإن هذا المبدأ يمكن أن ينقض من جانبين: من وجهة نظر العقيدة الدينية التي كان يتمسك بها المجتمع المدجني أو بمعنى آخر(ما هو الإسلام الذي تعيشه هذه المجتمعات في داخلها؟) أو من ناحية بعض العقائد الخاصة التي تحويها بعض تلك النصوص، أي (ما هي كيفية الحياة الإسلامية التي تعكسها هذه النصوص؟).

فمن وجهة النظر الأولى هناك فرق كبير بين العقائد والشعائر التي تعكسها النصوص فهي ترسم لنا الإسلام كبناء عقدي كامل لا ينقصه شيء وبين ما نعرفه عن الحياة الدينية للموريسكيين من مصادر أخرى والتي تقترب من الحياة التي كانت في المغرب على سبيل المثال في تلك الفترة[١]، وهذا الأمر يحتاج إلى دراسة موسعة عن الصلاة في الإسلام مثلاً وتلك التي تعلمها الموريسكيون من هذه النصوص حتى يتضح هذا الأمر، والشعائر الدينية في حياة المورسكي -كما يرسمها كتاب بدرو لونغاس القديم[٢] تبدو وكأنها حياة ذات مظاهر جامدة.. أما من وجهة النظر الأخرى فإن هناك بعض الدراسات -مثل بحث خوسي كوتياس[٣] وبحث ماريبيل فييرو في مؤتمر تكريم ميكيل دى إيبالثا الذي عقد في جامعة اليكانتي في نوفمبر

---

(1) وهذا هو رأى ميرثيدس غارثيا أرينال. انظر

C. López Morillas, Textos aljamiados sobre la vida de Mohoma: el profeta de los moriscos, Madrid, 1994.

(2) La vida religiosa de los moriscos, Madrid; 1915 (reed. Granada, 1990).

ولابد ان نضع في الاعتبار أن هذا الكتاب منذ أن تُرجم إلى العربية في تونس عام 1993 يعتبره بعض الدارسين العرب أصدق كتاب يعكس حياة الموريسكيين الدينية، فهم يَعدُّون من المجاهدين في سبيل الحفاظ على العقيدة الصحيحة في مواجهة المكائد المسيحية وليست هناك إمكانية أن يُطلب منهم أكثر مما كانوا يفعلون.

(3) 'Political Plots, Espionage, and a Shia Text among the Moriscos', Journal of Shia Islamic Studies V:I (2012), pp. 49-64.

عام2009 التي كشفت النقاب عن وجود بعض المعتقدات الشيعية والإسماعيلية في بعض النصوص، ونضيف إلى ذلك وجود نصوص للأنساب الصوفية التي كان يعتقدها الموريسكيون ويتداولونها[(١)]، ولا ننسى في هذا الصدد فتى أريبالو El mancebo de Arévalo الذي كان يشيع بين الموريسكيين العقائد الروحية المسيحية عند توماس دى كيمبيس على أنها عقائد إسلامية[(٢)]، وإلى جانب تلك العناصر الخاصة بالإنتاج المدجني الموربسكي في شبة الجزيرة لا ننسى كذلك المجهود الذي كان يبذله هؤلاء المسلمون لكي يطوعوا بعض النصوص العقائدية لتلائم ظروفهم كما أوضح ميكيل دي ايبالثا في ضوء النص التشريعي الشهير لعيسى بن جابر(الذي لا يوجد له حتى الآن ونقول ذلك عرضًا تحقيق ودراسة نقدية توازن بين النسخ الموجودة حاليًّا)[(٣)].

إن القصص الإسلامي الذي عرفه الموريسكيون وانعكس في نصوص أعجمية كثيرة لاقى اهتمامًا كبيرًا وخاصة ما يتعلق منه بالمغازي حيث تظهر بطولات المحاربين الذين نقلوا دعوة النبي محمد من حدود مكة والمدينة، وعلى رأسهم علي بن أبي طالب، المحارب الذي لا يهزم، وهذه القصص تتغنى بأبطال الإسلام

---

(1) X. Cassassas, 'Otro texto sufí en los manuscritos aljamiados: la wazīfa de Ibrāhīm al-Tāzī', en Abdeljelil Temimi (ed.), Hommage à l'Ecole d'Oviedo d'Etudes Alejamiado (dédié au Fondateur Álvaro Galmés de Fuentes), Zaghouan, 2003, pp. 167-174; 'Devoción y sufismo en los manuscritos Alejamiado-moriscos',en A. González G. López, Historia del sufismo en Al-Andalus, Córdoba, 2009, pp. 207-237.

(2) Gregorio Fonseca, Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arevalo en nuestra lengua castellana, Madrid, 2002; María Teresa Narváez, 'El Mancebo de Arévalo, lector morisco de La Celestina', Bulletin of Hispanic Studies LXXII (1995), pp. 255-272; María Jesús Rubiera, 'El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V', en Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558), Madrid, 2001, pp. 469-485.

(3) 'La voz official de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán –valenciano', Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos 12 (1995), pp. 279-298. Sería igualmente el caso del Llibre de la Çuna e Xara de Valencia: Ana Labarta Carmen Barceló, Un tratado catalán medieval de derecho islámico: el Llibre de la Çuna e Xara dels moros, Córdoba, 1989.

وفتوحاتهم المظفرة[١]، ومع ذلك لا يحدث هذا عند الحديث عن حياة الأنبياء وعن مكارم الأخلاق، وهذه الموضوعات قد عرفت من قديم ونقلت نصوصها عن طريق فرانثيسكو غيين روبليس[٢]، ولكنها لم تلق حظها من الدراسة، سواء فيما يخص نقلها من المصادر العربية ولا من ناحية أساليبها الروائية بحثا عن المثالية[٣].

ومن الجوانب المميزة للنصوص الأعجمية الأراغونية تلك التي تتعلق بالنص القرآنى الذي كان يتداوله المدجنون والموريسكيون في أراغون وترجمته، وهو أول الجوانب التي ظهرت من النصوص الموريسكية: فقد ظهر القرآن كاملاً منقولاً إلى الحروف اللاتينية من نسخة أعجمية سابقة، وهو محفوظ في مكتبة كاستيا لا مانشا في طليطلة[٤]، وقد أثمرت جهود كونسويلو لوبيث موريياس حول ترجمات القرآن وحول نسخة طليطلة وكتابتها عن ظهور كتاب يملأ فراغًا كبيرًا ويفتح المجال لمزيد من الدراسات، وهي النسخة الوحيدة المحفوظة للنص القرآني كاملاً بالإسبانية من جميع النسخ التي تداولها الموريسكيون، وما عدا ذلك فهو مجرد أجزاء متفرقة، وحتى الآن مازلنا لا نفهم العلاقة بين كل تلك المخطوطات الموريسكية، وأيضًا لا نفهم حتى الآن المعيار الذي يحكم اختيار سور بعينها بشيء من التجانس في كثير من المخطوطات ولا يتفق مع تقسيم الأرباع المعروف في القرآن، فهل يكون ذلك كما اقترح حديثا ابتداعًا خاصًّا بموريسكيي أراغون؟[٥].

---

(1) **Á. Galmés de Fuentes, El Libro de las Batallas. Narraciones épico caballerescas, Madrid, 1975, 2 vols.; Alberto Montaner, El recontamiento de Al-Miqdād y Al-Mayāsa, Zaragoza, 1988.**

(2) **Leyendas moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las bibliotecas Nacional, Real y de don P. de Gayangos, Madrid, 1885,3 vols. (reed. Granada, 1994, 3 vols. Estudio preliminar María Paz Torres).**

(3) **A. Vespertino Rodríguez, 'Fuentes y análisi estructural de un cuento morisco', en Jens Lüdtke (Hrg), Romania Arabica. Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag, Tübingen, 1996, pp. 345-359; Pino Valero Cuadra, La leyenda morisca de la Doncella Carcayona. Edición y estudio, Alicante, 2000; Luce López Baralt, El viaje maravilloso de Buluqiya a los confines del universo, Madrid, 2004.**

(4) **Consuelo López-Marillas, El Corón de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha, Gijón, 2011.**

(5) **Bárbara Ruiz-Bejarano, 'El Corán de los musulmanes aragoneses: variantes formales del libro sagrado en las comunidades morisca del siglo XVI', Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos (en prensa).**



وتتعدد موضوعات النصوص الأعجمية فهناك نصوص المجادلة ونصوص المواعظ ونصوص الطب والدواء ونصوص اللغة والقراءات القرآنية إلى غير ذلك مما كان يغطي حياة الموريسكيين الدينية في إقليم أراغون كما أن النصوص العربية كانت تغطى حياة المجتمعات الإسلامية في بلنسية وغرناطة، ومازال كثير من هذه الجوانب يحتاج إلى التحليل والدراسة.. إن الأدب الأعجمي بلغته الإسبانية المكتوبة بحروف عربية يمثل ببنائه وطريقة كتابته جماعة المدجنين الموريسكيين في أراغون، أما من ناحية موضوعاته فيمكن أن ينسب إلى معظم موريسكيي إسبانيا بما في ذلك الموضوعات الدنيوية مثل قصة باريس وبيانا Historia de los amores de Paris y Viana [١] التي يمكن أن يوجد مقابل لها عند لوبي دي بيغا أو كيبيدو ايوذيّن استشهد بهما الموربسكي المهاجر إلى تونس في منتصف القرن السابع عشر تقريبا[٢].

كما أشرنا من قبل فإن التراث العربي الخاص بمنطقة أراغون لم يحظ بنفس الاهتمام ولو من بعيد الذي حظي به التراث الأعجمي، وإذا ألقينا نظرة عابرة على المصنفات التي جمعت المخطوطات التي تم اكتشافها في قرية منية السيد Almonacid de le Sierra [٣] نجد أن الغالبية العظمى من المخطوطات العربية لم تدرس بعد بخلاف النصوص الأعجمية، ونؤكد على أن الاقتراب من النصوص العربية نادر[٤] كما لو كان التراث الموريسكي كله قد انحصر في نقل

---

(1) Á. Galmés de Fuentes, Historia de los amores de Paris y Viana, Madrid, 1970; Dichos de los siete sabios de Grecia. Sentencias morales en verso, Madrid, 1991.

(2) J.Oliver Asín, 'Un morisco de Túnez: admirador de Lope', Al-Andalus 1 (1933), pp. 409-456.

(3) Francisco Codera, 'Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacido de la Sierra', Boletín de la Real Academia de la Historia V (1884), pp. 269-276.

(4) Mª.J. Viguera, 'Sobre manuscritos mudéjares: Documentos fechados en Aragón entre los siglos 61-101 de la Hégira (XII-XVI d.J.C.)', manuscrits Arabes e Occident musulman. Etat des collections et perspectivas de recherche, Casablanc, 1990, pp. 15-24; Jesús Zanón, 'Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta', Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y Moriscos 12 (1995), pp. 363-374; Ignacio Ferrando, ¿Un cejel andalusí aragonés del siglo XVI?', Estudios de Dialectología Norteafricana y andalusí 1 (1996), pp. 177-195; 'Observaciones sobre el léxico de un cejel mudéjar aragonés inédito', en VII Simpo-



العربية إلى الإسبانية عن طريق الأعجمية، لكن الاهتمام زاد إلى حد ما بتلك المخطوطات العربية التي تُكتشف تباعا في أماكن مختلفة من إسبانيا وحُفظت في مكتبات أو ارشيفات، ومنها الذي لا يزال محفوظًا في جدران المنازل وأسقفها ولم يكتشف، وتلك المخطوطات اكتسبت أهميتها اجتماعيًّا وعلميًّا من كون بعضها النسخة الوحيدة في منطقته الجغرافية أما المخطوطات التي اكتشفت في مناطق مثل كوتار(١) وأورناتشوس(٢) وسيغوربي وأوكانية(٣) فهى في معظمها مجلدات عربية كبيرة تنتمى إلى موريسكيي غرناطة بعد طردهم من البشرات، أو لموريسكيين آخرين ينتمون إلى مناطق ذات طبيعة خاصة، وهي مختصرات عقائدية أو فقهية أو قصص وسير حسنة لإرشاد المسلمين أو نصوص قرآنية ووصفات سحرية شبيهة بما وجد في أراغون لكن باللغة العربية، وكتبها بعض الموريسكيين الذين كانوا يحتفظون حتى ذلك الحين بمعرفتهم باللغة العربية، وربما تكون هناك اكتشافات

---

sio Internacional de Mudéjarismo. Actas, Teruel, 1999, pp. 655-661.

(1) María Isabel Calero, 'Los manuscritos árabes de Málaga: los libros de un alfaquí de Cútar del siglo XV', en Actas del Congreso Internacional «Los manuscritos árabes en España y Marruecos. Homenaje de Granada y Fez a Ibn Jaldūn», Granada, 2006, pp. 151-174; 'Muhammad al-Ŷayyār, un alfaquí e imán a través de los manuscritos de Cútar', en Ana Echevarría Arsuaga (ed.), Biografía mudéjares o de la experiencia de ser minoría. Biografías islámicas en la España cristiana. EOBA, XV, Madrid, 2008, pp. 385-416.

(2) Manuscritos árabes de Hornachos, ed. y trad. de María Ángeles Pérez Álvares y María José Rebollo, Mérida, 2008.

(3) هناك أعمال كثيرة، انظر منها:

J.Albarracín Navarro J.Martínez Ruiz, 'Libros árabes, Alejamiado mudéjares y bilingües descubiertos en Ocaña. Toledo, 1969', Revista de Filología España LV (1972) [1973], pp. 63-66; Medicina, farmacopea y magia en el 'Misceláneo de Salomón' (texto árabe, traducción, glosas aljamiadas y glosario), Granada, 1987; J. Martínez Ruiz, 'Un nuevo texto aljamiado: el recetario de sahumerios en uno de los manuscritos árabes de Ocaña', Revista de Dialectología y Tradiciones Populares XXX (1974), pp. 3-19; Iris Hofman Vannus, Historias religiosas musulmanes en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña. Edición y estudio. Tesis doctoral dirigida por Marís Jesús Viguera Molíns, Universidad Complutense de Madrid, 2001: http://eprints.ucm.es/tesis/fll/ucm-t25557.pdf (consultado 22 marzo de 2012); 'El manuscrito mudéjar –morisco de Ocaña, cotejado con la versión aljamiad-morisca en el manuscrito II/3226 de la biblioteca Real en Madrid', Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos 18 (2003-2007), pp. 145-163.



أخرى لنصوص مشابهة بالإضافة إلى الاكتشاف المستمر لبعض الأوراق باللغة العربية في عدة أرشيفات في مكاتب التوثيق أو محاكم التفتيش.

لقد كان موريسكيو غرناطة بالتحديد هم أصحاب دور البطولة في سنواتهم الأخيرة في واحد من أهم الاكتشافات التراثية العلمية، وقد زاد الاهتمام بدراسة شتى أوجه حياتهم وزادت الأبحاث تدريجيًّا حول أنشطتهم المختلفة، وإذا كان قد حدث تحديث شامل في دراسة موريسكيي غرناطة من ناحية طبقاتهم الاجتماعية وأصولهم ومحاولات دمجهم في المجتمع المسيحي فلم تكن أقل اهتمامًا تلك الدراسات المتعلقة بالإنتاج الثقافي للموريسكيين الذين ظلوا في غرناطة بعد قرار الطرد الذي اتخذ عقب حرب البشرات، ويأتي على رأس هذا التراث الثقافي مجموعة الكتب الرصاصية في ساكرومونتي، وهو واحد من الموضوعات الموريسكية التي أثارت اهتمام النقاد في السنوات الأخيرة[١]، ولقد أدت الأبحاث التي أجريت إلى نقل الكتب الرصاصية من مجرد تراث محلي إلى رمز للتشابكات الهائلة التي كانت تختفي في المجتمع الإسباني في القرن السادس عشر والتي نتجت عن العلاقة بين الموريسكيين والمسيحيين وبين الإسلام والمسيحية وبين التاريخ والأسطورة[٢]، وأما الكتاب الرائع الذي ألفه كل من غارثيا أرينال ورودريغيث ميديانو[٣] فقد بات واضحًا منه أن نصوص ساكرومونتي تدخل في مركز دائرة النقاش الجاري حول الماضي والحاضر بين المستشرقين الأوربيين ويكتسب طابعًا خاصا في إسبانيا.




(1) أحيل القارئ من بين الدراسات التي أصبحت كثيرة إلى الكتابين الجامعيين الذين أشرفت عليهما كل من ميرثيدس غارثيا أرينال ومانويل باريوس أغيليرا:

Mercedes García-Arenel y Manuel Aguilera:Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro, Valencia 2006; ¿La historia inventada? Los Libros Plúmbeos y el Legado Sacromntano, Granada 2008.

وأصل الكتاب الأول دراسة تخصصية حول الكتب الرصاصية نشرت في مجل «القنطرة»
Al-Qantara en los números XXIII:2 (2002) y XXIV:2 (2004).

(2) Manuel Barrios Aguilera, La invención de los Libros Plúmbeos. Fraude, historia y mito, Granada, 2011.

(3) Un Oriente español, Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de la Contrarreforma, Madrid, 2010.



إن الكتب الرصاصية تمثل منتجًا ثقافيًّا جدليًّا للعقلية الغرناطية الخاصة، وقد تغير الحكم عليهم على مر الزمن في هذا الخصوص، فقد اعتبرت في البداية نصوصًا صحيحة للمسيحية الأولى في غرناطة، ثم بعد ذلك اعتبرت نصوصًا توفيقية يحاول من خلالها الموريسكيون إنقاذ ما يمكن إنقاذه من ثقافتهم في بيئة مسيحية إلى أن اعتبرت أخيرًا نصوص إسلامية متنكرة في نصوص مسيحية غريبة تختفي وسط نزوات العالم الحديث تهدف إلى تعليم مسيحيي غرناطة وإسبانيا كلها حقيقية رسالة عيسى باللغة العربية، وعلى الرغم من تزايد الدراسات والتحليلات التاريخية والاجتماعية الدينية حول هذا الأمر كما ذكرنا سالفا فإننا نفتقد حتى الآن باستثناء بعض النصوص المتفرقة دراسة نقدية حقيقية لنصوص ساكرومونتي(١)، ومن نفس المنطلق فإن الترجمات المتتابعة إلى اللغة الاسبانية للنصوص العربية والتي ينعكس فيها رأى المترجمين لا يكاد يوجد عنها دراسة واحدة رغم وجودها في عدة مكتبات(٢).

كذلك فإن النشاط الأدبي لبعض الموريسكيين الغرناطيين المشهورين مثل ألونسو ديل كاستيو وميغيل دى لونا كان محورا للدراسة والبحث وخاصة بالنسبة للثاني(٣).. إن الأشخاص الذين يعيشون وأيضًا يكتبون بوجهين جديرون بأن تدرس

(1) Miguel J. Hagerty, Transcripción, traducción y observaciones de dos de los «Libros Plúmbeos del Sacromonte», Granada: Universidad de Granada: 1988, 7 microfichas: Philippe Roisse 'La Historia del Sello de Salomón en los Libros Plúmbeos. Estudios, edición crítica y traducción comparada', el Los Plomos del Sacromonte, pp. 141-171.

(2) مازال يستشهد حتى الآن بالترجمة المتأخرة لماركيز استيبا el Marqués de Estepa والتي قام بنشرها ميغيل هاغرتي:

Miguel Hagerty (Los Libros Plúmbeos del Sacromonte, Madrid, 1980). Cfr. del mismo, 'La traducción interesada: El caso del marqués de Estepa y los Libros plúmbeos', en Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá, Granada: Universidad de Granada: 1991, II, pp. 1179-1186.

(3) F. Márquez Villanueva, 'La voluntad de leyenda de Miguel de Luna', en El problema morisco (desde otras laderas), Madrid, 1991, pp. 45-97; 'Estudio preliminar', Miguel de Luna, Historia verdadera del Rey Don Rodrigo, Granada, 2001, pp. VII LXX; M.García-Arenal F. Rodríguez Mediano, 'Médico, traductor, inventor: Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada', Chrónica Nova 32 (2006), pp. 187-231.

أعمالهم ويعاد النظر فيها من منطلق حياة عامة وأخرى خاصة وبأهداف قد لا تتفق في كلتا الحالتين[١]، أما في حالة كاسيتو الذي كتب سيرته منذ سنوات داريو كابانيلاس[٢] فمن الضروري كذلك مراجعة أعماله كمترجم في خدمة البلاط الملكي، ورغم أن هذه المهمة قد درست منذ سنوات عديدة فإنها تتطلب دراسة مفصلة على ضوء ما نعرفه اليوم عن غرناطة وبيئتها[٣].

إن ازدواجية اللغة عند الموريسكيين الغرناطيين تؤهلنا للتعرف جيداً على واحدة من أهم خصائص مجتمعات المدجنين والموريسيكيين، ألا وهو الحوار الذي ينشأ عندهم بين لغتين وثقافتين وينشأ عنه صراع داخلي، فيميل تارة إلى هذه وتارة إلى تلك، وربما انطبق نفس المعيار على المعتقدات الدينية، فهل يدخل ضمن إنتاج المسلمين في الممالك المسيحية نص مثل ذلك الذي كتبه فقيه شاطبة القديم خوان اندريس الذي اعتنق المسيحية في عام 1487 والذي ترجم القرآن، والذي ألف مقاله الشهير «خطأ العقيدة المحمدية» والذي كتبه بحروف لاتينية ويتحدث فيه عن بعض المشاهد القرآنية حول حياة النبي؟[٤] وهل يدخل منها كذلك مقالات إغناثيو دي لاس كاساس -وهو يسوعي موريسكي تجعله كتاباته باللغة الاسبانية يحتل مكاناً مختلفاً عن الموريسكيين حول الإسلام وإسبانيا في

---

(1) M. García Arenal-F. Rodríguez Mediano, Un Oriente español, pp. 192-196.

(2) El morisco granadísimo Alonso del Castillo, Granada: Patronato de la Alambra, 1965 (reed. Granada, 1991).

(3) 'Sumario e recopilación de todo Lo romançado por el licenciado Alonso del Castillo', Memorial Histórico Español III (1852), 1-164, por Pascual de Gayangos.

(4) Juan Andrés, Libros nuevamente impreso que se llama Cofusion de la secta mahomética y del Alcorán,Valencia: Juan Joffre, 1515 (edición crítica por Mª Isabel García Monge y estudio preliminar de Elisa Ruiz García con el título Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán, Mérida, 2003, 2 vols.; Everette E. Larson, A study of the «Cofusión de la secta mahomética» of Juan Andrés, Washington: University of Washington, 1981 [Tesis Doctoral]; Jacob van Gulik, The Influence of Qādi Iyād's Kitāb Al-Shifā' on the polemical Works of Juan Andrés and Ahmad b. Qāsim Al-Hadjari (1570-1641), Ámsterdam: Ámsterdam uy, 2011 (Master Thesis).

القرنين السادس عشر والسابع عشر؟[1]، ولا يجب أن ننسى أن معظم النصوص الموريسكية التي كتبت في المنفى اعتبارًا من أوائل القرن السابع عشر كانت باللغة الاسبانية مع وجود بعضها بالعربية[2].

ليس من السهل أبدًا نسب شخصية محددة إلى أفراد كانوا يتحركون في حدود ضيقة.

****

(1) Youssef El Alaoui, Jesuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des methods d'évangélisation de la Compagnie de Jesús d'après les raités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605 1607), Paris, 2006.

(2) Luis F. Bernabé, 'La literatura en español de los moriscos en Túnez', en IX Simposio Internacional de Mudéjarismo, pp. 449-464.

الثقافة والمجتمع






تمهيد

ريكاردو كوردوبا دي لا يابي - جامعة قرطبة

يعلم الجميع أن الأندلس تميزت على مدى تاريخها، ولكن بصفة خاصة في القرون الأربعة الأولى من وجودها ببنية اجتماعية معقدة اختلط فيها من العناصر البشرية المهاجرون القادمون من الشرق الأدنى (الجزيرة العربية وسوريا خاصة) ومن شمال إفريقية (قبائل البربر المغربية) والسكان الأصليون، ومن هؤلاء نشأت مجموعات من المولدين (مجموعة من أصل إسباني روماني اعتنقت الإسلام اعتبارًا من القرن الثامن) ثم أخيرا المستعربون (مسيحيون ذو لغة وثقافة إسبانية رومانية اختلطوا مع مَن تبقى آنذاك من المجتمعات القوطية وأخرى سابقة على الرومانية) وأما من الناحية الدينية فقد اختلط فيها المسلمون القدامى والجدد والذميون – سواء كانوا مسيحيين أو يهودًا الذين كانوا في البداية أغلبية ثم تحولوا مع مرور الوقت إلى أقليات مهمشة في النظام الاجتماعي الأندلسي.

لقد كان التعقيد الاجتماعي وما استتبعه من علاقات صعبة ومثمرة في نفس الوقت بين المجموعات والطبقات الاجتماعية المختلفة هو الذي يحتل قمة التاريخ الأندلسي حيث نشأ نسيج عنصري، ونتج في إطار هذا النسيج حوار ثقافات ومعتقدات اعتبره بعض المؤرخين نموذجًا للتعايش والتسامح (على الأقل خلال ثلاثة القرون الأولى من تاريخ الأندلس) واعتبره آخرون مجرد وجود مجتمعين معًا، أحدهما يمثل الأغلبية المسيطرة والآخر هم مجموعات رضيت بدورها الهامشي الذي يُعطى عادة للأقليات في مجتمعات البحر المتوسط، ولكن على أية حال وهذا لا خلاف عليه فإن هذا المجتمع كان بمثابة مدرسة أو مركز جذب للباحثين الذين

اهتموا بفهم حقيقة هيكل المجتمع الأندلسي وشرحه للرجال والنساء في القرن الحادي والعشرين.

وإذا أضفنا إلى هذا المظهر العام للعلاقات الاجتماعية المظهر الآخر المتمثل في الثراء الثقافي للمجتمع الإسباني الإسلامي نكون قد وصلنا باللوحة إلى شكلها النهائي، وهذا الثراء الثقافي ينتج من التنوع الاجتماعي الذي أشرنا إليه سالفًا حيث ظهرت معارف وعلوم وتقاليد ثقافية نتجت عن الحضارة اليونانية اللاتينية ونقلت عن طريق المستعربين الاسبانيين (معرفة الآداب الكلاسيكية واستخدام اللاتينية كأداة للثقافة المكتوبة والديانة المسيحية ومالها من وزن في العقيدة والأخلاق) إضافة إلى العلوم والمعارف التي وصلت مع العرب من الشرق الأدنى حيث ولد بعضها في فارس بل في أماكن أبعد في الهند (من الأرقام الهندية العربية حتى علوم المياه والزراعة) وبعضها اكتسبه المسلمون من اتصالهم بحضارات عريقة كانت تسود مناطق البحر المتوسط في الأراضي التي فتحوها وخاصة الأقاليم الرومانية القديمة مثل سوريا وفلسطين ومصر.

وهناك علوم شتى ومظاهر حضارية متعددة ساهمت في تكوين الحضارة الغربية الوليدة، منها بعض الفنون التشكيلية (الفسيفساء والأروقة الثلاثة في المساجد)، ومظاهر الحضارة المادية (طراز البيوت والخزف) وعادات الحياة اليومية (الحمامات الإسلامية وهي ميراث مباشر من عيون الماء الحارة القديمة) وكلها جاءت من تلك البؤر الحضارية القديمة القدس ودمشق وإنطاكية والإسكندرية وساهمت في البعث الحضاري للشعوب العربية، وبالفعل فان العلاقات التي نشأت بين الأمويين وشرق البحر المتوسط وخاصة ميناء سوريا وفلسطين منذ عصور سابقة على ظهور الإسلام وانتشاره والروابط التي جمعت عاصمة الخلافة بهذه المنطقة خلال القرن الأول من تاريخ الإسلام كانت حاسمة في نقل الحضارة اليونانية القديمة إلى الأندلس، ليس فقط عن طريق رسوخ هذا القديم في الشعب

الإسباني ذي الأصول الإسبانية الرومانية ولكن كذلك عن طريق الأرستقراطية العربية التي قننت بل وقلدت في بعض الأحيان ذلك الموروث الحضاري القديم الذي أخذته من الأراضي البيزنطية، وليس ببعيد عن هذا الأمر، وفي ضوء الدور الرائد الذي لعبه الأمويون في المجال الاجتماعي والثقافي، أن تنشأ في الأندلس علاقات اجتماعية سهلة ومتجددة خلال القرون الأولى من التواصل بين المسلمين والمسيحيين.

وقد ساعد في هذا الأمر كذلك قلة عدد السكان القادمين من الجزيرة العربية والشام إلى الأندلس خلال القرن الثامن، حيث إن عددهم حسب أرجح الآراء لم يتجاوز الخمسين ألف مهاجر، منهم خمسة وثلاثون ألفًا من البلديين وصلوا مع الحملات الأولى واثنا عشر ألفًا مع جيش الشاميين والباقون من الموالي الأمويين الذين جُلبوا إلى الأندلس عقب تولي عبد الرحمن الداخل مقاليد الحكم، وهو عدد قليل لكنه فرض نفسه على الأغلبية المستعربة التي لا تقل عن أربعة ملايين، وعلى الرغم من كونهم أقلية (حتى بالنسبة للمسلمين الذين هاجروا إلى الأندلس ومعظمهم من المغرب) فإنهم استطاعوا منذ البداية أن يتبوَّؤا المناصب العليا ويقبضوا على السلطة السياسية والجيش ومناصب القضاء، وتمكنوا من احتكار أكبر الأعمال وحازوا أكثر الأراضي الزراعية وبصفة عامة فقد كون هؤلاء طبقة الخاصة أو أرستقراطية الإسلام في الأراضي الإسبانية، وأقاموا في المدن الكبرى أو في مزارع فارهة في الريف أو استراحات فخمة في الوديان الرومانية القديمة التي كانت تكثر في الأراضي الخصبة المحيطة بالوادي الكبير في المدن الكبرى في إشبيلية وقرطبة، وجميعهم كانوا سنيين معتدلين وعلى قدر من الثقافة والمعرفة باللغة العربية السائدة في الأندلس.

وفيما عدا ذلك كان معظم المسلمين الذين وصلوا إلى شبة الجزيرة خلال القرن الثامن من البربر الذي ينتمون إلى قبائل متعددة في المغرب مثل نفرة

وصنهاجة ومسمودة، وعلى الرغم من أننا لا نعرف عددهم فإنهم كانوا على أقل تقدير خمسة أو ستة أضعاف عدد العرب المهاجرين من الجزيرة والشام، ويعتقد أنهم تراوحوا بين مائتين وخمسين إلى ثلاثمائة ألف شخص، وقد دافع رينهارت دوزي صاحب «تاريخ مسلمى إسبانيا» الذي أصبح من الأعمال الكلاسيكية حول الأندلس عن الافتراض القائل بان العرب أنفسهم هم الذين كانوا يحددون للبربر مكان إقامتهم، فاختصوا أنفسهم بالأراضي الخصبة الغنية وأرسلوا أهل شمال إفريقية إلى السهول أو إلى جبال ليون وجليقية والمناطق الأفقر في وسط الدولة وهناك باحثون جدد مثل عبد الواحد طه (في كتابه The muslim conquest and settlement of North Africa and Spain، Londres، Routledge 1989 يرون عكس ذلك حيث إن تحليل المصادر لايؤيد الافتراض المذكور مطلقًا، فمن غير المعقول أن يسمح البربر الذين يعتبرون أنفسهم الفاتحين الحقيقيين للأندلس للعرب باختيار أماكن إقامتهم، لكن على أية حال فإن البربر رغم كثرة عددهم قد لعبوا دورًا ثانويًّا في المجال الاجتماعي للإمارة.

أما الدور الأهم فقد لعبه السكان الأصليون وخاصة من بداية النصف الثاني للقرن الحادي عشر، ويُفهم من السكان الأصليين أنهم سكان إسبانيا الرومانية في عصورها المتأخرة والقوطية الذين اعتنقوا الإسلام، وهم طبقة من المسلمين الجدد، كما في بقية الدول الإسلامية أو الموالي التابعين لعشيرة من عشائر العرب الذين عرفوا في شبة الجزيرة باسم المولدين، وعلى الرغم من أن بعضهم ينتمي إلى طبقات لها مكانتها في إسبانيا القوطية (مثل بني قاسي في وادي إبرو أو المؤرخ الاشبيلى ابن القوطية) فإن معظمهم ينحدر من طبقات وسطى أو سفلى من إسبانيا الرومانية الذين جُذبوا إلى الإسلام إما بوضع الجزية عنهم أو بتحسين وضعهم الاجتماعي.

وبعد أن أسلموا وتعربوا تدريجيًّا استطاعوا أن يجدوا مكانهم في المجتمع الأموي وأن يتبوَّؤا مناصب سياسية مهمة ويضطلعوا بمسؤوليات كبيرة، خاصة بعد أن قاموا بأشهر حركات التمرد ضد الأمويين في السنوات الأخيرة للإمارة، وهناك أبحاث عدة تعمقت في دراسة علاقات تلك المجموعات المسلمة فيما بينها ومع المسيحيين واليهود في الأندلس، فأشهر تلك الدراسات كتاب ماريا لويسا ابيلا ((La sociedad hispanomusulman al final del califato (Madrid، CSIC،1985 المجتمع الإسباني المسلم في نهاية الخلافة ويحوى دراسة تركز على علم السكان «ديموغرافيا») وكتاب بيبر غيشارد Al-Andalus، extructura antropológica de (una sociedad islámica en Occidente (1976 (الأندلس، النسيج الأنثربولوجي لمجتمع إسلامي في الغرب) ويركز على دراسة المجموعات البشرية وأصولها، وكتاب مانويلا مارين (Individuo y sociedad en al-Andalus (Madrid، Mapfre 1992 (الفرد والمجتمع في الأندلس) وكتاب خواكين بالبي غيشارد Al-Andalus: sociedad e instituciones، Madrid، R.A.H.، 1999 (الأندلس: المجتمع والمؤسسات) وفي المجال الثقافي نذكر كتاب ماريبيل فييرو Al-Andalus، saberes e intercambios culturales (Barcelona، Icaria، 2001 (الأندلس، المعارف والتبادل الثقافي).

لقد كان مسيحيو الأندلس محط أنظار المؤرخين الذين اقتربوا من دراسة المجتمع الأندلسي، سواء الدراسات المتخصصة في العربية أو في العصور الوسطى، ويدل على ذلك كثرة المصادر المتاحة حول هذا الموضوع، ويكفي أن نشير هنا إلى بعض الدراسات المعروفة مثل كتاب فرانشيسكو خابير سيمونيت Historia de los (muzárabes de España (Madrid، Turner 1983. (تاريخ المستعربين في إسبانيا)، وكذلك كتاب ايسيدرو دى لاس كاخيغاس القديم Los muzárabes de al Andalus ((Madrid، csic 1947) (مستعربو الأندلس)، وكذلك العمل الذي اشرف عليه مانويل غونثالث خيمينث Los mozárabes، una minoría olvidada (sevilla، Fundaciom

(المستعربون، أقلية في طي النسيان، وكذلك كتاب كيريل أيليت del Monte، 1998
Les mozarabes: christianisme، islamisation en península lbérique (lxe–xlle
(siecle) (Madrid، casa de Velásquez، 2010

(المستعربون: المسيحية والإسلام في شبه الجزيرة الأيبيرية)

لقد كانت نسبة المستعربين في البداية مرتفعة بالنسبة لسكان الأندلس، وكونوا مجموعات كبيرة في مدن مهمة مثل قرطبة واشبيلية وطليطلة وسرقسطة، وكذلك في أقاليم ريفية مثل كور تدمير ووادي الإبرو وجبال مالقة، وبصفتهم ذميين تمتعوا حتى القرن الحادي عشر على أقل تقدير بحياة آمنة، شأنهم في ذلك شأن كل أهل الكتاب في الأراضي التي تقع تحت النفوذ السياسي الإسلامي حيث كان لهم ذمة تعترف بكيانهم وتضمن لهم الحياة في الأراضي الإسلامية يأمنون فيها على أنفسهم وممتلكاتهم مقابل دفع الجزية واعترافهم بالخضوع للحكم الإسلامي، وفي ظل هذا العهد كان للمستعربين رئيسهم الخاص وقاضيهم الخاص (قاضي النصارى) يطبق عليهم شريعتهم، واحتفظوا بدينهم ومعابدهم.

أما في المجتمعات الحضرية فقد ارتبطوا عادة بطبقات النبلاء والمثقفين حتى إن بعضهم تبوأ مناصب إدارية مرموقة في الإمارة والخلافة، فعلى سبيل المثال نذكر أسقف البيرة الذي يعرف في الوثائق التاريخية بالاسم المُعَرب ربيع بن زيد والذي كان سفيرًا لعبد الرحمن الثالث نظرًا لعلمه الواسع في المجال اللغوي والثقافي والذي أوكل إليه الحكم الثاني كتابة تقويم قرطبة المعروف عام 961، لكن بطبيعة الحال فإن الغالبية العظمى كانت تنتمي إلى الطبقات الوسطى والدنيا، واحترفوا النشاطات المهنية المرتبطة بالصناعات اليدوية والتجارة والزراعة ويرى كروث ايرنانديث أنه عند وصول المسلمين كان المستعربون يتحدثون لغة تقترب من اللاتينية العامية، أما المثقفون منهم ورجال الدين فكانوا يجيدون التعامل باللاتينية

وهي اللغة الوحيدة للثقافة المكتوبة، وقد أدت العلاقات الاجتماعية في البيئة الحضرية إلى أن يتأقلموا سريعًا مع اللغة العربية ويكتسبوا بذلك خاصية الازدواج اللغوي الذي أدانه البارو دى كوردوبا بعد قرن واحد من الفتح من التعريب السريع لإخوانه في الدين، ومع مرور الوقت وخاصة مع بداية القرن الثاني عشر بدأت تُتخذ في العالم الإسلامي كله في العصر الوسيط بعض الإجراءات التي من شأنها تهميش الذميين، ولكن هذه الإجراءات لم يكن لها في الأندلس الأثر الكبير على المستعربين، فقد كان معظمهم في ذلك الوقت قد اختفى أو هاجر إلى الأراضي المسيحية في شمال شبة الجزيرة.

وفيما يخص اليهود فقد كثرت أيضا الدراسات التي تتناول وجودهم في الأندلس والتي نشرت خلال السنوات الأخيرة، ونذكر منها على سبيل المثال كتاب انطونيو انتيلو

- Judíos españoles de la edad de oro (siglos XI X11): semblanzas, antologías y glosario (Madrid, Fundación Amigos de Separad, 199)

وكذلك كتاب جايم ثافراني:

- Los judíos del occidente musulmán: al Andalus y el Magreb (Madrid, Mapre, 1994)

كان عدد اليهود الأندلسيين في القرن الثامن يربو على 150,000 يهودي، ورغم أنهم كانوا متفرقين في شبة الجزيرة كلها فإن أهم التجمعات اليهودية كانت تتركز كما كان الحال مع المستعربين في المدن المهمة مثل طليطلة وقرطبة وبالما دي ميورقة وبلنسية وسرقسطة، كما انطبق على اليهود ما انطبق على المستعربين في خصوصياتهم، فإن اليهود السفرديين في الأندلس كانت لهم قوانينهم وروابطهم الخاصة حتى نهاية القرن الحادي عشر عندما أدى وصول الحكام المغاربة إلى

التعجيل بأسلمتهم أو هجرتهم إلى الممالك المسيحية، ومن الناحية الاجتماعية فقد كان هناك يهود أغنياء ومشهورون مثل بني نجريلة في غرناطة (وهؤلاء وصلوا إلى منصب الوزارة في عهد الملوك الزيريين) أو بني ميمون في ليسانة (وهي الأسرة التي ينتمي إليها ابن ميمون)، لكن الغالبية العظمى منهم كما كان الحال مع المستعربين كانت تنتمي إلى الطبقات الوسطى وامتهنوا الحرف اليدوية والتجارة، وقد كان اندماجهم الثقافي في المجتمع الأندلسي سريعًا نظرًا للتقارب اللغوي بين العربية والعبرية مما أدى إلى أن يتخذوا العربية لغة لكتاباتهم حيث رسخ ذلك الأسس التي بني عليها الدور الثقافي المهم الذي قام به اليهود في العلوم والثقافة الأندلسية في مختلف الميادين مثل الطب والرياضيات والفقه والترجمة كما يتضح من كتاب ماريانو غوميث اراندا

- Sefard científica: Ibn Ezra, Maimóides, Zacuto: la visión judía de la ciencia en la edad media (Madrid, Nívola, 2003)

وكذلك مصنف المعرض:

- Los judíos y la ciencia en la península Ibérica en el medievo (Madrid, ministerio de Educación y ciencia, 2002).

حول هذه المجتمعات البشرية والثقافية تدور محاضرات هذه الجلسة التي يلقيها متخصصون بارزون في الموضوعات المعروضة وسيلقى من خلالها الضوء على بعض المشكلات القديمة ويستفاد منها في الأبحاث الحديثة ويعطى المجال لمناقشة الموضوعات المتوهجة أو التي تحتاج إلى المناقشة، وسيؤدي ذلك كله إلى تحديث معارفنا حول مجتمع الأندلس وثقافته، وهذا ما سيفعله الدكتور اليخانرو غارثيا سانخوان أستاذ تاريخ العصور الوسطى في جامعة ولبة حيث يتناول القضية الشائكة التي تتعلق بالمجتمع الأندلسي وعلاقاته الاجتماعية والثقافية ، وكذلك

الدكتور اغناثيو ثيراندو المتخصص في الدراسات العربية والأستاذ بجامعة قادش والمتخصص البارع في الدراسات الاجتماعية اللغوية لجميع اللغات السائدة في الأندلس ولهجاتها، والباحثة ماريا انخيليس غابيغو من المجلس الأعلى للأبحاث العلمية وعضو معهد لغات وثقافات البحر المتوسط والشرق الأدنى وعضو الجمعية الأوروبية للدراسات اليهودية التي ستتحدث في أعماق حقيقة الوجود الاجتماعي والثقافي اليهودي في الأندلس، والدكتور خوان بيدرو مونفيرير سالا أستاذ ورئيس قسم فقه اللغة العربية وشعبة الدراسات العربية مؤسسة البابطين الذي يخصص مداخلته للحديث عن دراسات المستعربين، وما من شك في أن هذه الأبحاث تمثل رؤية متجددة للواقع الاجتماعي في الأندلس وتساهم في فهم وتقييم المجتمع الأندلسي وثقافته ودوره في التطور التاريخي لإسبانيا في العصور الوسطى والحديثة.

****

القَبَلية والمفهوم الضريبي
ثلاثة مقترحات لتمييز المجتمع الأندلسي

أليخاندرو غارثيا سانخوان - جامعة ولبة

مقدمة:

من بين المقترحات التي عرضها منظمو المؤتمر على الحاضرين عند عرضهم لموضوعاتهم أن يركزوا على الجوانب التي كانت محل جدل وخلاف، وآمل أن يكون اختياري لموضوع خصائص المجتمع الأندلسي قد لبى طلبهم، حيث إنه من وجهة نظري يمكن الحديث عن تطور الجدل العلمي حول هذا الأمر، ويمكن أن يدخل في هذا المجال عرض مقترحات مختلفة مبنية على مفاهيم نظرية محددة وعلى تحليلات تجريبية تختلف فيما بينها عن طريق نشاط نقدي ذي ملامح جدلية.

ومن منطلق هذا المنظور العلمي البحت نستطيع أن نقول أن الجدل حول المجتمع الأندلسي لم ينشأ قبل العقد السابع من القرن العشرين، ومن المؤكد وجود نوع من الجدل قبل هذا التاريخ، ولكنه جدل يوصف من وجهة نظري بأنه غير علمي لأنه كان يبنى على نوازع فكرية، إما قومية أو دينية في مقدماته وأهدافه، وذلك منذ نشأته في القرن التاسع عشر، وأشير هنا إلى الجدل حول هوية اسبانيا والاسبانيين الذي كان محور الجزء الأكبر من الدراسات التاريخية في هذه الفترة[(١)].

(1) A. García Sanjuán, 'Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista (siglos XIX-XXI). Entre la Reconquista y la España musulmana', A 1300 años de la conquista de al-andalus: historia, cultura y legado del Islam en la península Ibérica. Santiago de Chile, en prensa.

ونعود إلى الجدل العلمي حيث نؤكد أن الحوار لم يكن جدليا فقط، وإنما وصل أحيانًا إلى مستوى من الحدة الزائدة في التعبير عن الأراء لدرجة أن التعميق في تحليله لا يخلو من ملامح الخطر، ومع ذلك أرى أنه يستحق أن نقترب منه لكي نوضح ملامحه الرئيسية وذلك لأن تحديد ملامح المجتمع الأندلسي وهذا أحد الأسباب شهد تطورات نظرية أكثر بكثير مما يُعرف فيما يخص تكوينه الإسلامي المعروف[١].

وبالإضافة إلى الحدة الزائدة التي أشرنا إليها فانه من الصعوبات التي تكمن في تحليل هذا الحوار الجدلي أن آليته غير منتظمة وذلك لأن الملامح التي وضعها كل باحث لا تخضع لنظام أو وحدة موضوعية، لكنها تبنى على منشورات متباينة ولكل منها جوانبه ومحتواه الخاص به، ومراجعة ذلك تضطر الباحث إلى تحليل كم هائل من المنشورات المختلفة ومحاولة استنتاج العناصر الأساسية لكل مقترح.

وأرى من الضرورى كذلك الإشارة إلى عقبة أخرى من العقبات التي تعترض طريق هذه المهمة: أن التعرض لأفكار الأخرين ودراستها يحمل خطرًا مزدوجًا لتشويه تلك الأفكار، خطر يكمن في فهمها وآخر يكمن في تنظيمها وترتيبها وعرضها، وبالفعل من الشائع أن نجد شكوى من الباحثين الذين شاركوا في هذا الحوار من تحريف أفكارهم الخاصة أو أفكار الآخرين التي تدول حول نفس الفكرة. ومن ذلك على سبيل المثال ما حدث مع إدواردو مانثانو عندما استاء من تحليل أفكار أبيليو باربيرو ومارثيلو بيخيل[٢] وكذلك أفكاره هو شخصيًّا[٣]، وأيضا

(1) E. Manzano Moreno, 'Fuentes de información andalusí y temas preferntes en la historiografía sobre al-andalus', Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 30 julio-3 agosto 2007), Logroño, 2008,p. 102.

(2) E. Manzano Moreno, 'El problema de la invasión musulmana y la formación del feudalismo: un debate distorsionado', enMª J. Hidalgo y otros (eds.): «Romanización» y «Reconquista» en la península Ibérica: nueva perspectivas, Salamanca, 1998, p. 345

(3) E. Manzano Moreno, 'Al-Andalus: un balance crítico', en ph. Sénac (ed.): Villa 4. histoire et archéologie de l'Occidente musulman (VII-XVe siècles): Al-Andalus, Maghreb, Sicilie, Toulouse,2012, p. 29.

ما حدث مع ميكيل بارثيلو عندما أشار إلى تحريف أفكار بيير غيشارد وأفكاره وأفكارهما معا[1].

ولن أناقش شرعية تلك الشكاوى على الرغم من أنها في بعض الأحيان تأتي نتيجة مواقف الباحثين أنفسهم في التعامل مع مفاهيم معينة نستخدمها جميعًا، ولكن أحيانًا بشيء من عدم الدقة نظرًا لتعدد معانيها، ولا أدل على ذلك من مفهوم «الإقطاع» بمختلف مدلولاته التاريخية (الدستورية والمادية) وما يتفرع عن كل واحد منها، ولا شك أن توضيح المصطلحات التي تطرح للحوار يتطلب أحيانًا دقة وتفصيلاً في تعريف المفاهيم المستخدمة من كل مؤلف.

ومشكلة تشويه أفكار الآخرين تستدعي إلى ذاكرتي كثيرًا أحد المشاهد التي لا تنسى من الفيلم الطويل Annie Hall، فعندما كان وودي آلان ينتظر في الصف لدخول إحدى دور العرض شعر باستياء شديد عندما سمع من الشخص الذي يقف خلفه في الصف آراءه حول الأدب حتى جاءت لحظة لم يستطيع أن يتمالك نفسه فعاتبه وبين له جهله التام بأفكار الناقد الأدبي الشهير مارشال ماك لوشان، فرد عليه ذلك الشخص مؤكدًا أنه خبير بها ويفهمها فهمًا جيدًا، فما كان من آلان لكي يسكت هذا الشخص إلا أن أدخل ماك لوشان نفسه في المشهد لكي يرد مباشرة على ذلك الخبير مفندًا كلامه وداحضًا كل أرائه حول أفكاره، ولسوء الحظ فإن هذه الوسائل السينمائية ليست في متناولنا، ولست في حاجة إلى أن أقول إن عملاً مثل الذي أقدمه عرضة لهذا الأمر، فإن النماذج الثلاثة التي راجعتها واخترتها مفصلة وموسعة وهذا يضطرني إلى تبسيط الأفكار والمفاهيم التي عبر عنها مؤلفوها بكل صراحة وعمق وتعقيد، وأي عمل يعتمد على الإيجاز يتطلب كما ذكرنا قدرا من التبسيط، وهنا يكمن خطر التشويه، لكن الإيجاز في هذه الحالة عمل



(1) M. Barceló, El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-andalus, Valencia, 2010 (2ª ed.), pp. 14, 27 y 30.

لا مفر منه لأنه يتعلق بعمل تاريخي ودائمًا ما يُتوهم أنها مهمة تاريخية غير قابلة للتحريف، ولكى نتجنب المشهد الذي ذكرناه في Annie Hall يكفي أن نشير إلى أننا نثق في القدرة على فهم فكر الآخرين وتفسيره والتعبير عنه بطريقة صحيحة، وفي حالة الخطأ فإننا نلتمس حلم مؤلفي الأعمال التي ستقوم بعرضها وتحليلها.

تصحيح مسار المناقشات حول تمييز المجتمع الأندلسي:

- **مفهوم الضريبة**

إن تصحيح مسار المناقشات حول تمييز المجتمع الأندلسي وتحديد خصائصه يرتبط باقتحام مفهوم الضريبة في الدراسات التاريخية الإسبانية الذي بدأ يظهر في منتصف السبعينات على يد ميكيل بارثيلوا المايورقي المتخصص في دراسات العصور الوسطى، ففي عام 1974 قامت دار النشر القطلانية Anagrama بنشر الترجمة الاسبانية لكتاب Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales (التطور المتفاوت للتركيبات الإجتماعية) الذي نشر أصله قبل عامين باللغة الايطالية، وفي هذا المقال الذي لا يتجاوز المائة صفحة قدم المصري سمير أمين تعريفًا جديدًا لما كان يعرف آنذاك في النظرية الماركسية الكلاسيكية بـ«طريقة الإنتاج الآسيوية» وهذه الدراسة مسبوقة بمقدمة طويلة لميكيل بارثيلو نفسه حيث لا يوجد فيها أي اتصال بين الأندلس والمقترحات التي قدمها أمين.

والجانب الرئيسي في مقال أمين يتركز في الاعتراف بخمس طرق للإنتاج: الطريقة الجماعية القديمة، والنظام الضريبي، ونظام الاسترقاق، والسوق البسيطة الصغيرة، والنظام الرأسمالي، وفي هذا التصنيف يدرج العالم العربي في النظام الثاني الذي يعتمد على التشكيلات الضريبية، لكن هناك خاصية تميزه وهي غلبة

الفائض الذي يحصل عن طريق التجارة البعيدة(١)، ويعلل أمين هذا الوضع بأنه نتيجة قلة إنتاج النشاط الزراعي في المناطق شبة القاحلة، والاستثناء الوحيد لهذا العجز عن توفير فائض زراعي هو مصر التي اشتهرت بفضل وجود النيل بأنها الحضارة الريفية(٢).

وكما يتضح من المقال فإن المفهوم الضريبي قد اعتُمد خلال العقود الأربعة الأخيرة كنموذج سائد عند الحديث عن خصائص المجتمع الأندلسي، ومع ذلك لم يتوقع أحد الأثر أو رد الفعل الذي أحدثه مقال أمين في مجال الدراسات الأندلسية، ذلك المقال القصير الذي لم يذكر فيه اسم الأندلس مرة واحدة، وربما يرجع هذا إلى عدة عوامل منها طريقته الخاصة في تمييز المجتمعات العربية في العصور الوسطى.

ويبدو واضحًا أن تمييز مايسمى بالمجتمعات الضريبية التجارية التي تبنى على الحصول على دخل فائض عن طريق التجارة البعيدة لاينطبق على نموذج الأندلس كما سيبرهن على ذلك الباحثون المؤيدون للمفهوم الضريبي، وبالفعل فإن ميكيل بارثيلو على الرغم من أنه لم يشر إلي هذا الأمر في مقدمته لمقال أمين قد أوضح موقفه في مقال نشر في منتصف الثمانينات حول النظام المالي الأموي أثناء عصر الإمارة والخلافة، وأوضح فيه أن الإيرادات العامة التي تأتي من النقل التجاري لا تتعدى ١2٪، وأكد على أن «مجتمع الأندلس لا يمكن أن يصنف على أنه مجتمع تجاري ذي طبقات اجتماعية تجارية متوسطة» وفي مقابل ما أسماه بمجتمع «التبسيطات» فإن بارثيلو يؤكد على كونه «مجتمع الجماعات الريفية»(٣)، في حين أن مقال أمين يدرج الأندلس تحت هذا النوع المسمى «تبسيطات»

(1) S. Amin, Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales, Barcelona, 1974, pp. 70-71, 88, 106-108.

(2) S. Amin, Sobre el desarrollo desigual, pp. 106-107 y 119.

(3) M. Barceló, El sol que salió por Occidente, pp. 139-140.

ولا شك أن عدم التطابق بين الدور الذي أُسند الى التجارة البعيدة كطريق للحصول على الدخل الزائد في المجتمعات العربية والدور الزراعي الذي يعد مصدر الجزء الأكبر من الدخل للدولة الأموية في قرطبة يجعل مقال أمين يدخل صندوق الذكريات في الدراسات الأندلسية، وبالفعل كما ذكرت من قبل فإنه من الواضح غياب أي اشارة إلى الأندلس سواء في مقال أمين أو في مقدمة بارثيلو، وعلى الرغم من ذلك فقد حدث العكس تمامًا، فقد تحول المفهوم الضريبي منذ السبعينات إلى واحد من العنصرين الرئيسين في عملية إعادة النظر في الدراسات الأندلسية.

في عام 1975 وبعد عام واحد فقط من نشر الطبعة الإسبانية لمقال أمين قامت الارجنتينية رينا باستور توغنيرى المتخصصة في العصور الوسطى بنشر كتاب أشارت فيه ولأول مرة إلى تصورات الكاتب المصري حول تمييز المجتمع الأندلسي فيما يخص الضريبة التجارية، ولكنها في نفس الوقت حذرت من بعض الاختلافات حول هذا الأمر[1]، ومع ذلك فإن استخدامها للمفهوم الضريبي كان مجرد إشارة، إضافة إلى أن هذا الكتاب كان صداه قليلاً في الدراسات التاريخية وأن الكاتبة نفسها لم تعطه الاستمرارية في دراسات لاحقه، ولذلك فإن اعتماد تمييز الأندلس كمجتمع ضرائبي سيأتي مع تعريف القَبَلية التي بدأها الفرنسي الشهير المتخصص في العصور الوسطى بيير غيشارد عام 1976.

وفي مؤتمر روما عام 1978 حول الإقطاع في منطقة البحر المتوسط عرض غيشارد قضية وجود إقطاعيات في المجتمع الأندلسي وأعطى مثالاً لذلك في إقليم بلنسية، وفي هذه المحاضرة استدعى غيشارد ولأول مرة حسب اعتقادي النظام الضريبي الذي عرضه أمين رغم غيابه في دراسته عن القَبَلية في عام 1976 والتي

(1) R. Pastor, Del islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales, Barcelona, 1975, pp. 10-11.

سأشير إليها لاحقًا[١]، وبعد ذلك أعطى الباحث الفرنسى بعدا أكبر لهذا المفهوم في دراسته التخصصية حولLes musulmans de valence التي نشرت في أوائل التسعينات، وقد أعطى غيشارد في هذا العمل دورا رئيسيا للمفهوم الضريبي على أنه «نظام حساس للمساعدة على فهم النظام السياسي الاجتماعي للأندلس» على الرغم من أنه بفطنته المعروفة اعترف أن هذا المفهوم مجرد عنوان مؤقت وليس افتراضًا نهائيًّا[٢]، وبالفعل في الترجمة الاسبانية التي نشرت بعد عشر سنوات من نشر الأصل تم حذف هذا الجزء النظري الأولي على الرغم من أن غيشارد ظل معترفا بالأهمية التي أعطيت لهذا المفهوم، مشيرًا إلى أن النظام الإسلامي يمكن أن يعتبر نظامًا ضريبيًّا، وذكر عناصره الأساسية الثلاثة وهي: جهاز حكومي ضعيف إلى حد ما، وأرستقراطية حاكمة مرتبطة بنظام الإسلام وليس لها حقوق سيادية، والجماعات الحضرية والريفية، وهذه الأخيرة تملك أراضيها وحصونها وتتمتع بقوة كبيرة بالنسبة للدولة[٣].

وقد بدأ المفهوم الضريبي بعد أن أدخله المتخصصون في العصور الوسطى مثل بارثيلو باستور وغيشارد يجد مكانه بطريقة متزايدة في الدراسات التخصصية للمستعربين، ففي عام 1982 استدعى شالميتا وهو أحد المهتمين بهذا المجال الأكاديمي هذا المفهوم كميزة أساسية للمجتمع الأندلسي دون أن يتعمق في ملامحه أو في عملية تطويره[٤]، وهذا الكاتب نفسه ساهم في نشر هذا المفهوم باستخدامه في عدة أعمال نشرت في نهاية عقد الثمانينات[٥].

---

(1) P. Guichard, 'El Problema de la existencia de estructuras de tipo feudal en la sociedad de al-Andalus (el ejemplo de la región valenciana)', P. Bonnassie y otros: Estructuras feudales y feudalismo ene. Mundo mediterráneo, Barcelona, 1984, pp. 137-138.

(2) P. Guichard, Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe XIIIe siècles), Damasco, 1990-91, 2 vols., I, pp. 19-24.

(3) P. Guichard, Les musulmans de Valence, II, p. 474; Idem, Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XII), Madrid Valencia, 2001, p. 648.

(4) P. Chalmeta, 'Al-Andalus: société feodale?, en J.F. Digard (ed.): Le cuisinier et le philosophe: hommage a M. Rodinson, París, 1982, p. 183.

(5) P.Chalmeta, 'España musulmana', Historia General de España y América, III. El fallido intento de un estado hispánico musulmán, Madrid, 1988, pp. 460, 488 y 498; Idem, 'Al-Andalus', Histo-

أما تعميم هذا المفهوم فقد جاء في التسعينات حيث يُذكر في مختصرات ومنشورات عديدة[١]، وفي الوقت الحالي يعد النموذج الغالب في الدراسات الأندلسية كما يتضح ذلك من عاملين: أولهما وجوده والتعليق عليه في أعمال منشورة وثانيها استخدامه من قبل قطاعات عديدة من المتخصصين في الدراسات العربية[٢] وهو المجال الأكاديمي الذي يتميز بأنه بعيد تمامًا عن موضوع «طرق الإنتاج»، ومع ذلك فإن الاستعمال المتزايد للمفهوم الضريبي في هذه القطاعات ما زال عرضيًّا، فيجب أن نضع في الاعتبار أن «الاستعراب» كان هو النظام الذي انطلق منه كثير من الدراسات النقديه للتمييز الضريبي[٣].

وانتشار هذا المفهوم لا يخفي وجود قطاعات أكاديمية جعلت نفسها على هامش التطورات التي طرأت على الدراسات التاريخية منذ السبعينات، وحدث هذا بالخصوص في الأجزاء المخصصة للمجتمع في مجلدي تاريخ اسبانيا مينندث بيدال اللذين يتناولان ممالك الطوائف وعصر المرابطين والموحدين[٤]، وأذكر هذين المجلدين بالتحديد لأهميتهما كمصدر متخصص في المجال التاريخي ولشهرتهما بين الباحثين، ولكنهما ينبئان عن فقر شديد من الناحية التاريخية، وكان من المنتظر أن يكون لهما صدى في الجدل الذي دار على مدى العقدين السابقين فيما يخص

---

ria de española (3). Al-andalus: musulmanes y cristianos (siglo VIII-XIII), Barcelona, 1989, pp. 110 y 107.

(1) Mª J.Viguera, De las taifas al reino de Granada, Al-Andalus, siglos XI XV, Madrid, 1995, pp. 66 y 94; ídem, 'Al-Andalus: los Omeyas', en J. Carrasco y otros: Historia de las Españas medievales, Barcelona, 2002, p. 41; E. Molina, 'Economía, propiedad, impuestos y sectores productivos', en Mª J.Viguera, (coord.): El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades (siglos XI al XIII), Madrid; 1997, p. 224; R. Valencia, Al-Andalus y su herencia, Madrid, 2011, pp. 13 y 145.

(2) Mª J.Viguera, 'Al-Andalus: de Omeyas a Almohades', La Historia Medieval en España. Un balance Historiográfico (1968-1998). XXV Semana de Estudios Medievales (Estella, 14-18 julio 1998), Pamplona, 1999, pp. 89 y 92.

(3) A. García Sanjuán, 'El concepto tributario y la caracterización de la sociedad andalusí: treinta años de debate historiográfico', A. García Sanjuán (ed.): Saber y sociedad en al-Andalus. IV-V Jornadas de Cultura Islámica, Huelva, 2006, pp. 101-103.

(4) Mª J.Viguera (coord.): Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI, Madrid, 1994, 231-272 ('La economía, M. Benaboud) y 301-397 ('La sociedad', Mª L. Ávila); Mª J.Viguera (coord.)

تمييز المجتمع الأندلسي، ولكن يبدو أن المؤلفتين لم تبديا أي اهتمام بهذا الأمر وهو موقف غريب يدل على ازدراء شديد لهذا الموضوع مما يجعل المساهمات العلمية التي يحتويها المجلدان تفقد قيمتها.

وإلى جانب رسوخ المفهوم الضريبي كأساس ثابت لتمييز المجتمع الأندلسي هناك اعتبار هام أشار إليه إدواردو مانثانو عام 1998، بالرغم من أن كل المقترحات تؤيد هذا المفهوم إلا أن هناك فروقًا واضحة بينها، فنجد قبل كل شىء مقدماتها النظرية تنتسب إلى تقاليد مختلفة بل متعارضة في بعض الأحيان.. في عام 1976 تبنى غيشارد دراسة المجتمعات البشرية الفرنسية ثم مال بعد ذلك إلى النظام الضريبي الذي وصفه سمير أمين، أما ميكيل بارثيلو فقد استند إلى أمين وويكهام وأيضًا إلى غيشارد نفسه، وأما أثيين فاساسه النظري يندرج تحت التقاليد التي يتبعها لوي أرتيسيه Louis Arthusser مخترع نظرية البنيوية الماركسية وتلاميذه البريطانيون هايندز وهيرست وبولانزاس وكريس ويكهام وروردريغيث[(١)]، وعلى العكس من ذلك فإن إدورادو مانثانو يتمسك بالأفكار التي وضعها باربيرو وبيخيل وأثيين أيضًا وينتقد من الناحية النظرية كلا من هايندز وهيرست وويكهام ويتمسك بالتشابه بين النظامين الاقطاعي والضريبي الذي اقترحه هالدون المتخصص في البيزنطيات مضيفًا إليه دور التبعية الشخصية[(٢)] وتبعه في ذلك كارلوس إستيبا[(٣)].

وبهذه الطريقة فإنه حتى داخل المفهوم الضريبي نفسه قدم الباحثون تمييزات متعارضة، فمن ناحية طور بارثيلو نظرية القَبَلية وأدخل مفهوم التجزئة، بينما ينكر

---

(1) M. Acién Almansa, Entre el feudalismo y el Islam, 'Umar b. Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia, Jaème, 1997, 2ª ed., p. xxxvii; Idem, ' 'Sobre el papel de las ideologías en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica', Hipania, LVIII/3, no 200 (1998), pp. 920/921.

(2) E. Manzano Moreno, 'Relaciones sociales en sociedades precapitalistas: una crítica al concepto de modo de producción tributario', Hispania, LVIII/3, no 200(1998), p. 891.

(3) C. Estepa, 'Islam y cristiandad ¿una o dos sociedades?', Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 30 julio/3 agosto 2007), Logroño, 2008, pp. 26.

أثين الخاصية القَبَلية للمجتمع الأندلسي الذي يصفه بأنه طبقات، ويعتبر كذلك أن التجزئة والقَبَلية مفهومان مختلفان[١].

وكذلك فإن الاختلافات بين مؤيدي المفهوم ليست هينة وخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين المجتمع الضريبي الأندلسي والمجتمع الإقطاعي، وبالفعل هناك تعارض بين أولئك الذين يرون أن هناك اختلافات أساسية بين كلا المجتمعين والذين يقللون من شأن هذه الاختلافات بل ويثبتون أوجه شبة كثيرة بينهما في كثير من الجوانب، ومن بين من يؤيد الانقسام أو الاختلاف بين المجتمعين غيشارد وبارثيلو وأثين الذين ينطلقون من مبدأ التفريق بين الدخل والضريبة الذي وضعه البريطاني ويكهام، أما إدواردو مانثانو الذي اتبع أفكار باربيرو وبيخيل واستند إلى هالدون فإنه يؤيد وجود تشابهات بناء على علاقات التبعية الشخصية وهو المفهوم الذي ارتبط خصوصًا بالاقطاع.

بيير غيشارد والتأكيد على القَبَلية

في عام 1976 وبعد عامين فقط من نشر مقال سمير أمين نشر كتاب .Al-Andalus Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente وقدم فيه بيير غيشارد المتخصص في العصور الوسطى تعريفا للقبلية التي ستصبح إلى جانب المفهوم الضريبي العامل الرئيسي في تجديد الدراسات التاريخية الأندلسية، وكما حدث مع المقال المذكور فإن الدور الذي قام به بارثيلو لنشر نص غيشارد كان حاسمًا كما اعترف بذلك الباحث الفرنسي نفسه[٢]، ومن الظلم في هذا الصدد أن نغفل هذا الدور للباحث الميورقي في تحقيق النصين اللذين كان تاثيرهما أساسيًّا في تغيير شكل الدراسات التاريخية الحديثة حول الأندلس.

(1) M. Acién Almansa, Entre el feudalismo y el Islam, p. xiv; Idem, 'Sobre el papel de las ideologías', p. 920.

(2) P. Guichard, 'De l›Espagne musulmane à al-Andalus', en B. Pellistrandi (ed.): La historiografía francesa del siglo XX y su acogida en España, Madrid, 2002, p. 201.

وخلافًا لبحث سمير أمين فإن كتاب غيشارد الذي بناه على رسالة الدكتوراه الخاصة به كان دراسة بحثية تاريخية مبنية على مقدمات نظرية ومنهجية غير منشورة آنذاك في الدراسات التاريخية الإسبانية وخاصة فيما يتعلق بالتأثير القوي للأنثروبولوجيا البنيوية، وقد ساهم ذلك إلى جانب عوامل أخرى في أن يتحول هذا العمل إلى أداة رئيسية لكسر الخطاب الخاص بالتقاليد والأعراف وبعد أن انتقد غيشارد النزعة القومية في مقال أمين ذكر الفوارق الكبيرة بين الدراستين عندما أسند إلى الفتح الإسلامي معنى الانقطاع التاريخي وذكر أن حجحة تستند اساسًا إلى عنصر القَبَلية في المجتمع الجديد[١].

وحول المقدمات التي استند اليها غيشارد يذكر أنه درس الجغرافيا القَبَلية للأندلس العربية والبربرية، ودافع عن أن البربرية كانت منتشره بقوة في الشرق الأندلسي منذ عصر الفتح، وخاصة في منطقة السهول، وهذا موضوع تعرض له في بحث عام 1969 حول السكان في منطقة بلنسية، وهذه المجموعات البربرية التي وصلت مع الفتح احتفظت بسماتها القَبَلية حتى بداية القرن العاشر على أقل تقدير[٢]، وبدءًا من هذا العمل فإن القَبَلية أصبحت عنصرًا أساسيًّا من عناصر تمييز المجتمع الأندلسي عند التعرض لدراسته، غير أن ظاهرة «بربرية الشرق الأندلسي» القوية سيتم الرد عليها بالتفصيل خلال العقد التالي من مجموعة من الباحثين .

ولكي نحدد معنى القَبَلية التي صورها غيشارد للمجتمع الأندلسي الجديد الذي نشأ عقب الفتح فإننا يجب أن نراعي بعدين أساسيين: البعد الاجتماعي والبعد التاريخي، فبالنسبة للبعد الاجتماعي ذكر أن الاقتراض الذي انطلق منه هو دراسته التي سبقت الإشارة اليها في ملحوظة 24 حيث يركز فيها على أهمية التكوين القَبَلي للمجموعات التي جاءت مع الفتح في دستور المجتمع الإسباني

(1) **P. Guichard, Al-Andalus, Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente Barcelona, 1976, p. 8 '**

(2) **P. Guichard, Al-Andalus, p. 380.**

الاسلامي[١]، ومن هذا المنطلق درس جغرافية التجمعات القَبَلية وأهمية تلك المجموعات وتأثيرها الثقافي والاخلافي والسياسي (الباب الثامن)، مؤكدًا على أن أهمية القَبَلية لا توجد أساسًا في التاريخ السياسي ولكن في التكوين الاجتماعي والعادات والحضارة[٢]، ومع ذلك فإن غيشارد يركز في العمل كله على دراسة الجوانب السياسية بينما لا يتحدث عن الجانب الاجتماعي إلا في تاثير القَبَلية في جانبين اثنين فقط هما صلة القرابة ودور المرأة[٣].

والجانب الثاني الذي يجب اعتباره يتعلق باستمرار القَبَلية في شبه الجزيرة طوال تطور المراحل التاريخية، ونجد أن غيشارد قد اقتصر في دراسته المشار إليها على فترة محددة هي عصر الإمارة والجزء الأول من عصر الخلافة حتى منتصف القرن العاشر، وهذا من شأنه قصور أهداف البحث، وبعيدًا عن هذه الجوانب فإن موقفه تجاه هذه القضية كما صرح بذلك في أعمال لاحقة كان يتسم بالتعقل الشديد متجنبًا التاكيدات الحاسمة والقاطعة[٤]، ومن وجهة نظرى فإن هذه الطريقة في عرض المشكلة ليست نتيجة اقتناع داخلي وإنما هو تعبير عن تجربة واسعة في استخدام جيمع الشواهد المتاحة لوضع تاريخ اجتماعي واقتصادي للأندلس.



وربما كانت رغبة المؤلف في عدم إعطاء تصريحات قطعية هي السبب في وجود ثلاثة مواقف مختلفة تجاه استمرارية القَبَلية، فهناك تردد بين الشك والتفاؤل والتشاؤم ومن بين هذه المصطلحات الثلاثة يأتى واحد منها ليعبر عن أن الكاتب كان يجهل إلى متى احتفظ العرب بتنظيمهم الذي يعتمد على العشائر والقبائل[٥]،

---

(1) P. Guichard, Al-Andalus, p. 16.
(2) P. Guichard, Al-Andalus, p. 486.
(3) P. Guichard, Al-Andalus, p. 8
(4) P. Guichard, Les musulmans de Valence, I, p. 232; Idem, Al-Andalus frente a la conquista cristiana, Valencia Madrid, 2001, p. 304.
(5) P. Guichard, Al-Andalus, p. 489.

وفي أحيان أخرى يتجه هذا الجهل إلى الشك بل إلى التشاؤم في استمرار القَبَلية حيث يصرح بأنه بدءًا من عهد عبد الرحمن الثالث لم تثبت أحداث كثيرة تجعلنا نفكر في أن القَبَلية تلعب دورًا أساسيًّا[١]، وهذا الشك والتردد يبدو أكثر وضوحًا عندما أكد على بعض شواهد التفكك القبلي مثل تفرق المجموعات القَبَلية وعدم استقرارها المكاني ودور الدولة والإصلاحات العسكرية التي قام بها المنصور، وبذلك يميل إلى احتمال عدم وجود تأثيرات للتنظيم القبلي القديم بعد عصر الخلافة[٢].

وهناك خيار ثالث يتمثل في استبعاد إمكانية استمرار القبيلة استبعادًا تامًا وصريحًا، ويتجلى ذلك في استخدام تعبير «على الأقل» الذي يكثر منه الباحث الفرنسي عند الحديث عن استمرار القبيلة حتى الخلافة[٣]، وإضافة إلى ذلك وفي مقابل الشك والتشاؤم المذكورَين آنفًا يعبر غيشارد في مناسبتين على الأقل عن تفاؤله حول إمكانية الاستمرار، فعند حديثه عن الأماكن الجغرافية يكشف عن أنه في بعض الأقاليم «كان البناء المجتمعي في عصر ما بعد الخلافة يعتمد في تنظيمه على العشيرة»، وكذلك تحدث بصراحة قائلاً إنه «من غير المحتمل» ألا تكون التنظيمات القَبَلية قد استمرت على مدى القرنين العاشر والحادي عشر»[٤].

ومن مجموع هذه التصريحات التي تعتمد على بعض التعبيرات غير المتفقة في بعض الأحيان طوال العمل كله نستطيع أن نستنتج أن موقف الباحث الفرنسي تجاه استمرار القبيلة موقف إيجابي لكن بشيء من التحفظ -، ففي مقابل التأكيد على سيطرة القَبَلية حتى انتصار الخلافة فإنه اعتبارًا من القرن العاشر يمكن الحديث فقط عن «إمكانية وجودها»، ويبدو أن غيشارد يشير إلى ضعف القَبَلية أو

---

(1) P. Guichard, Al-Andalus, pp. 19 20 y 337.
(2) P. Guichard, Al-Andalus, pp. 519 520.
(3) P. Guichard, Al-Andalus, pp. 23, 380, 403 y 458.
(4) P. Guichard, Al-Andalus, pp. 504 y 525.

اندثارها من ناحية البُعْد التاريخي لظاهرة القَبَلية ويشير إلى «إمكانية وجودها» على المستوى الاجتماعي باعتبار أن «صِلات القرابة العصبية ظلت تجمع مجموعات كبيرة وعشائر ضخمة سواء على المستوى الأرستقراطي أو المستوى الريفي»، ويشير في هذا الصدد إلى ضرورة دراسة استمرار القَبَلية على الرغم من الصعوبات التي تعترض هذا الطريق نظرًا لعدم ثبات المصادر[١].

وركز غيشارد بؤرة اهتمامه طوال طريقه البحثي على دراسة منطقة بلنسية وقد وسّع المجال التاريخي في ذلك حتى الغزو المسيحي، ومع ذلك احتفظ بمواقف تجاه استمرار القَبَلية شبيهة بمواقفه السابقة في عام 1976، وفي محاضرته التي ألقاها في مؤتمر روما عام 1978 كان يعطي وصفًا للتجمعات السكنية الريفية والحصون والقرى، وهذه الأخيرة كان يكثر فيها التجمعات المبنية على النسب، ورغم ذلك وعلى نفس الخط الذي سار عليه عام 1976 ظل يعبر عن شكوكه حول استمرار القَبَلية، وذلك لأنه قبيل الغزو المسيحي كان الاحتفاظ ببعض «أشكال التنظيم الاجتماعي» الموروث من النظام القبلي القديم إنما هو مجرد افتراض لا تسمح الوثائق المكتوبة بتأكيده[٢].

والشك في استمرارية القَبَلية عاد ليتأكد في مقاله الذي يعود إلى عام 1982 حول المجتمع الريفي في بلنسية حيث يرى عدم إمكانية تأكيد أنه في بداية القرن الثاني عشر كانت القرى قد فقدت خواصها العصبية، ولكنه يشك في وجود ذلك في جميع المناطق[٣]، وفي عمل آخر في منتصف الثمانينات عن تكوين المجتمعات الزراعية الأندلسية قبل الغزو المسيحي ركز على مصطلح «القرية» متجنبًا تمامًا جميع الاعتبارات المتعلقة بقضية القَبَلية والتفكك[٤].

(1) P. Guichard, Al-Andalus, p. 557.

(2) P. Guichard, ‘El problema de la existencia de estructuras de tipo feudal’, p. 131.

(3) P. Guichard, ‘La sociàté rural valencienne à l’époque musulmane’, Estudis d’Historia Agraria 3 (1982), pp. 41 52.

(4) P. Guichard, ‘Le problème des structures agriares en al-Andalus avant la conquête chrétienne’, Andalucíía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía, Córdoba, 1988, pp. 161 170.

وعلى مدى العقد التاسع من القرن الماضي ظلّ غيشارد محتفظًا بمواقف مشابهة حول هذه القضية.. وفي إشارة إلى نظرية الاستمرارية التي تمسك بها بارثيلو والتي سأشير إليها لاحقًا يشير الباحث الفرنسي إلى عدم وجود شواهد أكيدة تؤيدها، واستبعد إمكانية إعطاء إجابات موحدة في هذا الأمر، وبهذا يثمن الرأى القائل بأن نظام السكان القائم على النسب لا يمثل سوى أقلية موجودة في القرى، وهذا يدل على أنه مجتمع ريفي قروي أكثر منه قبلي أو عشائري، حيث تلعب علاقات الجوار دورًا أكبر من علاقات القرابة.. ولكن من ناحية أخرى فإن انتشار هذا النظام السكاني وكونه يمثل في بعض الأحيان نصف السكان أو أكثر يجعلنا مضطرين لأخذه في الاعتبار، وكذلك يذكر غيشارد بأن نظام السكان الذي يعتمد على النسب رغم وجوده بكثرة في منطقة شرق الأندلس إلا أنه يخضع للسرية في منطقة أندلوثيا ولا يكاد يوجد أصلاً في باقي المناطق المعربة، وعلى أية حال فإنه يعتبر أن البنية الداخلية للمجتمعات الريفية «لا تعرف بالدقة المطلوبة إن لم نقل مجهولة تمامًا»[(١)].

ومن المؤكد أن غيشارد في بعض المناسبات المحددة أبدى بعض التفاؤل تجاه استمرار القَبَلية، وبالفعل فإنه سار في هذا الاتجاه بعد دراسة بعض المعلومات الجديدة المستقاة من النصوص القانونية الإسلامية حيث صرح قائلاً: «إن هذه النصوص من شأنها أن تبرر الفكرة التي دافع عنها ميكيل بارثيلو بأن النظام الاجتماعي الذي يعتمد على العشيرة ظل موجودًا في الأندلس لوقتٍ طويل بعد القرون الأولى من العصر الإسلامي، واستمر في القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر»[(٢)]، ومع ذلك نجده في بعض الأعمال التي نُشرت في نفس هذه الفترة

(1) P. Guichard, Les musulmans de Valence, I, pp. 227 228 y 232; Idem, Al-Andalus frente a la conquista cristiana, pp. 296 297 y 303.

(2) P. Guichard, 'La formación de al-Andalus', en A. Malpica y T. Quesada (eds.), Los orígenes del feudalismo en el mundo mediterráneo, Granada, 1994, p. 67.

مصممًا على افتراضه الذي أطلقه في عام 1976 عندما أشار إلى أن البناء القبلي ظلّ سائدًا على الأقل إلى بداية القرن العاشر(١).

وخلاصة القول أن غيشارد فيما يخص موضوع استمرار القَبَلية أو بمعنى أدق انتشارها في النظام المجتمعي الريفي حتى حملات الغزو المسيحي في القرن الثالث عشر ظلّ يتخذ موقفًا يتميز بالتعقل بحيث لا يستبعد أي اختيار ولكن دون إعطاء آراء قاطعة، ففي مداخلة له عام 2005 ضمن فعاليات الدورة الصيفية في أورخيل والتي تناول فيها البنية الاجتماعية السياسية للأندلس قبيل الغزو المسيحي عبر عن ميله إلى وجود ثلاثة نماذج مأخوذة من العلوم الإنسانية يمكن اعتمادها لتفسير نظام المجتمع الأندلسي: نموذج المجتمع التجزيئي ومجتمع الأرحام ومجتمع الترابط العربي وذلك من وجهة نظر الأنثربولوجيا البنيوية والمفهوم الضريبي، ورغم اعترافه بالنماذج الثلاثة إلا أنه على مدى المداخلة كلها يركز على النموذج الأخير من خلال البعد المالي للعلاقة بين الجماعات الريفية والدولة دون أي تطوير لقضية التجزئ(٢).

من القَبَلية إلى التجزيء:

لاشك أن دراسات غيشارد حول المجتمع الأندلسي سببت ردود أفعال متباينة تراوحت بين الرفض القاطع والتأييد المطلق من قبل قطاعات تاريخية لها شأنها، وعلى أية حال لايمكن إنكار تاثيرها الحاسم من حيث كونها نقطة الانطلاق لمرحلة جديدة من الدراسات التاريخية، وهذا واقع أقرّ به حتى أولئك الذين يعارضونه(٣).

ويبرز داخل الاتجاه المؤيد لأفكار غيشارد قطاع من الباحثين مالوا إلى تعميق البعد القبلي في المجتمع الأندلسي لدرجة تفوق الحدود التي وضعها الباحث

(1) P. Guichard, La España musulmana. Al-Andalus Omeya (siglos VIII XI), Madrid, 1995, p. 117.

(2) P. Guichard, ‘Les structures socio-politiques en al-Andalus a la veille de la conquête chrétienne’, Balaguer, 1105. Cruilla de civilitzacions, Lérida, 2007, pp. 65-76.

(3) E. Manzano Moreno, ‘El problema de la invasión musulmana’, p. 343; Idem, Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus, Barcelona, 2006, pp. 17 y 132 133.

الفرنسي نفسه، والمحرك الرئيسي لهذا الاتجاه هو ميكيل بارثيلو الذي أشرنا إلى دوره في هذا الجدل في صفحات سابقة، ويتركز المغزى الأساسي لأعماله في جانبين: فمن جانب نجده يتمسك بالمفهوم القبلي ويوسع مداه التاريخي (حتى الغزو المسيحي في القرن الثالث عشر) والاجتماعي حيث يجعله العنصر الحاسم في تقسيم المجتمعات الريفية وأعمالها، ومن جانب آخر نجد أن بارثيلو قد تبنى فكرة تمييز المجتمع على أساس العلاقة بين المجتمعات الريفية المبنية على القَبَلية والدولة الضريبية.

ومنذ العقد الثامن من القرن الماضي تركزت أعمال بارثيلو على دراسة التجمعات الريفية انطلاقًا من مقدمة منهجية ربما تكون بديهية على الرغم من عدم أخذها كثيرًا في الاعتبار، وهي أهمية الريف والإنتاج الزراعي وهو الذي كانت تتجنبه الدراسات التاريخية السابقة[1]، فإن الضرائب الزراعية كانت تمثل الجزء الأكبر من الدخل الحكومي في عصر الخلافة وربما كان يصل إلى ٪86 من إجمالي الدخل، وانطلاقًا من هذه القاعدة فإنه يرفع قدر الأعمال الزراعية إلى درجة كونها «شرط وضوح النظام الاجتماعي برمته»[2].

وبينما نجد غيشارد في عام 1976 يربط وظيفة القَبَلية بصلات القرابة ودور المرأة نجد أن بارثيلو يعمق مدى تأثير هذا الدور معتبرًا إيّاه أساس تنظيم المجتمعات الريفية، وهذا التعميق لمعنى القَبَلية ينطلق من محاضرته التي قدمها في المؤتمر الذي عُقد في خيرونة عام 1985 حيث اعتبر أن أهمية القَبَلية في تنظيم المجتمع الريفي هي من «مقدمات الإقطاع»، وفي هذه الدراسة ينطلق من تعريف القرية على أنها «تجمع عشائري أو قبلي في مكان» باعتبار المعنى الاجتماعي للقبلية وليس

(1) M. Barceló, '¿Qué Arqueología para al-Andalus ?', en A. Malpica y T. Quesada (eds.): Los orígenes del feudalismo en el mundo mediterráneo, Granada, 1994, p. 77.

(2) M. Barceló, '¿Porqué los historiadores académicos prefieren hablar de islamización en vez de hablar de campesinos?', Arqueología Medievale XIX (1992), pp. 65 y 71.

المعنى النسَبي، وذلك انطلاقًا من «الأساس السلالي لتنظيم العمل والتجمعات ومراعاة لمبدأ التوسع والحركة في النظام الاجتماعي: أي عن طريق التجزيء[١]، ومن جانب آخر فإن تلك الجماعات كانت تملك نظام التحكم في أراضيها حيث إنه «لا يوجد دلائل في الأندلس على وجود جماعات ريفية دون أراض تملكها (أما المستأجرون أو المشاركون فإنهم ينتمون إلى تصنيف مختلف) وبهذه الطريقة كانوا يحتفظون بالفائض «عدا الجزء المالي الذي تطالب به الدولة»[٢].

وتوسيع القَبَلية الذي قام به بارثيلو يقتضي تحويلها إلى أحد المصطلحات التي تحدث عنها غيشارد، ومفتاح هذا الأمر يكمن في إدخال مصطلح «التجزيء» الذي يستخدمه بارثيلو لإزالة الدلالات العنصرية للقبلية حيث يعرفها بأنها طريقة تنظيم الأعمال الريفية ويجعلها بهذا المفهوم مساوية للتجزيء، ومن هنا فإن القَبَلية بمعناها العنصري تتحول إلى تجزيء، وهو مصطلح ذو مدلول اجتماعي، ومن وجهة النظر هذه فإن تمييز أثيين بين القَبَلية والتجزيء سيصبح ذا قيمة[٣].



وبالإضافة إلى إدخال مصطلح التجزئ فإن التمييز الذي وضعه بارثيلو يبتعد كثيرًا عن الذي صاغه غيشارد في جوانب أخرى، يبرز منها جانبان: استمرار القَبَلية بعد القرن العاشر وتقييم عنصر السكان الأصليين.. فمن ناحية الجانب الأول فقد رأينا كيف أن بارثيلو على خلاف الباحث الفرنسي يؤيد القَبَلية طوال العصر الأندلسي حتى الغزو المسيحي، ومن ناحية الجانب الثاني فإن شالميتا كان يؤيد في عام 1975 أن الغالبية العظمى من الأراضي كانت بعد الفتح الإسلامي في حوزة السكان الأصليين[٤].

(1) M. Barceló, 'Vísperas de feudales. La sociedad de Sharq al-Andalus justo antes de la conquista catalana', en F. Maíllo Salagado (ed.): España. Al-Andalus. Separad. Síntesis y nuevas perspectivas, Salamanca, 1990, (2ª ed.), pp. 106-109.

(2) M. Barceló, 'Vísperas de feudales', p. 107.

(3) M. Acién Almansa, Entre el feudalismo y el Islam, p xiv.

(4) P. Chalmeta, 'Cocesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los almorávides)', Cuadernos de Historia VI (1975), p. 14.

وبعد ذلك بعام صرح غيشارد بأنه كان هناك طريقتان للتنظيم الاجتماعي: إحداهما خاصة بالسكان الأصليين، والأخرى قبلية خاصة بالفاتحين، وكان يعتبر أن المصادر العلمية لا تسمح بالتأكيد على أن النظام القبلي كان سائدًا بين السكان المحليين[١]، أضف إلى ذلك أنه أشار إلى وجود مناطق مختلفة كان معظم سكانها من الأصليين مثل طليطلة والثغر الأعلى[٢] Marca Superior.

إن عرض القضية المتعلقة بالسكان الأصليين عند الباحث الفرنسي يبتعد عن وجهة نظر بارثيلو الذي تختلف أفكاره تمامًا، حيث إن تطور هؤلاء السكان منذ الفتح الإسلامي لا يندرج تحت التمييز الذي أعطاه للأندلس، وفي هذا الصدد اقتصر بارثيلو في عام 1990 على الإشارة إلى أن هؤلاء السكان «لم يتم الاعتراف بهم لا في علم التاريخ ولا في علم الآثار»[٣] مع ترك الاحتمال قائمًا لذلك، وبغض النظر عن ذلك ففي مقابل أفكار غيشارد الذي غاب عنده المدلول العنصري للمجتمع القبلي فإن بارثيلو يطلب ضم السكان الأصليين سريعًا في النظام السلالي القادم مع الفاتحين: «البيئة القَبَلية من شأنها أن تنتج القبائل»[٤].

وعلى الرغم من الأهمية التي تُعطى للتنظيم التجزيئي للجماعات فإن بارثيلو أكدّ على الدور الأساسي للمفهوم الضريبي كملمح رئيسي، وهنا يُبرز قضية مهمة وهي أن تحَكم الدولة في العمل الريفي أو الزراعي عن طريق النظام الضريبي هو «المحور الذي يحدد بنية المجتمع الأندلسي كلها»[٥]، وتمشيًا مع هذا البُعْد القاطع من الدولة يميل بارثيلو إلى المفهوم الضريبي كعنصر يخدمه في تحديد تمييزه للمجتمع، وإشارة إلى التعبيرات الشائعة التي تُستخدم لهذا التمييز مثل «مجتمع بلا سادة» و «مجتمع ضريبي» والتي صاغها غيشارد ومطالبًا بما أسماه «تبريرات

(1) P. Guichard, Al-Andalus, pp. 8-9.
(2) P. Guichard, Al-Andalus, pp. 441.
(3) M. Barceló, '¿Qué Arqueología para al-Andalus ?', p. 78.
(4) M. Barceló, 'Vísperas de feudales', p. 107.
(5) M. Barceló, '¿Qué Arqueología para al-Andalus ?', p. 77.



هذا التحديد» فإن الباحث الميورقي يفضل التعبير الثاني على الرغم من أن الأول يمكن أن يقدم تعريفًا جيدًا»[1].

التجزيء والدولة الضريبية:

من بين الجوانب الأكثر جدلية في مداخلة بارثيلو استخدامه لمفهوم التجزيء كسمة تحدد تنظيم الجماعات الريفية الأندلسية، وهذا المفهوم الذي يرجع أصله إلى الوظيفية الفرنسية قد أُعيد تعريفه في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية في العقد الرابع من القرن العشرين، وخاصة عن طريق إيفانز ريتشارد الذي استخدمه كأداة لتحليل مجتمعات إفريقية بدائية معينة مثل النوير في جنوب السودان وبعض شعوب وادي النيل التي ليس لديها تنظيم حكومي، وقد نقل إيفانز ريتشارد نفسه المفهوم التجزيئي بعد ذلك إلى بعض القبائل البدوية في منطقة قورينية الليبية وذلك قبل أن يقوم عالم آخر في العناصر البشرية في السبعينات وهو البريطانى د.م. هارت بتطبيقه على القبائل البربرية المغربية والذي سيعد منطلقا لاستخدامه في التاريخ الأندلسي.

وبعيدًا عن مدى فعالية المفهوم التجزيئي وعن إمكانية وجود بعض الجماعات الكبيرة واستمرارها في الأندلس ممنّ يخضع تنظيمهم لهذا المفهوم فإن استخدامه كمعيار لتمييز المجتمع الأندلسي يُعّد أمرًا جدليًّا نظرًا لاختلافه عن المجتمعات الإفريقية التي أنتجت دراستها هذا المفهوم، وبالفعل فإن التعريف الأصلي لهذا المفهوم يشير إلى كيانات اجتماعية ليس لها نفوذ مركزي ولا جهاز حكومي ولا مؤسسات قانونية، ولا يوجد بها فوارق في المكانة والقوانين والثراء[2]، ولا تنطبق واحدة من تلك الخصائص على المجتمعات الإسلامية عامة ولا على الأندلسي خاصة لوجود بناء سياسي حكومي وبعض الفوارق الاجتماعية المهمة.

---

(1) M. Barceló, '¿Qué Arqueología para al-Andalus ?', pp. 77 79.

(2)-M.A. Fortes y E. Evans Pritchard (eds.), African Political Systems, Oxford, 1940, p. 6.

وتفضيل بارثيلو للمفهوم الضريبي كعنصر من عناصر التمييز يضطرنا إلى مطابقته مع العنصر الثاني من تلك المنظومة الثنائية وهو التجزئ انطلاقًا من اعتبارين مهمين: أولهما أن كلاً من المصطلحين ينتمي إلى مدرسة ثقافية تختلف عن الأخرى، فنجد أن التجزئ ينبع من الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية بينما يرتبط المفهوم الضريبي بالمبادئ الماركسية لطرق الانتاج، وثانيهما أن كلاً منهما يستخدم لوصف مجتمعات مختلفة، مجتمع بلا دولة في التجزئ ومجتمع حكومي في المفهوم الضريبي، ومعلوم أنه في التقاليد الماركسية يرتبط وجود الدولة مع تقسيم المجتمع إلى طبقات اجتماعية، فلو كانت الأندلس مجتمعًا حكوميًّا فلا يجوز تطبيق المفهوم الضريبي النابع من المبادئ الماركسية وربطه بالمفهوم التجزيئي الذي صاغه علم العناصر البشرية ليميز مجتمعات بلا دولة ولا طبقات.

وبناء على هذين السببين يمكننا أن نطرح قضية هامة وهي: هل يتفق التجزئ مع المفهوم الضريبي الذي طرحه المصري سمير أمين أو يتفق أكثر مع طرق الإنتاج المجتمعي حسب التميز الذي اقترحه الباحث المصري نفسه[1] حيث يقول:

«تتميز جميع طرق الإنتاج في المجتمعات البدائية بخصائص هي: 1 – تنظيم العمل على أساس فردي (الأسرة الصغيرة) من ناحية، وعلى أسس جماعية (الأسرة الكبيرة أو العشيرة والقبيلة) من ناحية أخرى، على أن تكون وسيلة العمل الأساسية وهي الأرض ملكية عامة للعشيرة وتُستخدم استخدامًا حرًا من جميع أعضائها حسب قواعد محددة (استخدام القطع الموزعة على الأسَر إلى غير ذلك، 2 – عدم وجود تبادل تجاري، 3 – توزيع الإنتاج داخل الجماعة وفقًا لقواعد ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتنظيم القرابة».

وثمة جانب آخر ينم عن تشابه كبير بين المجتمع القبلي عند بارثيلو وطريقة الإنتاج الجماعي عند أمين، ويتمثل هذا الجانب في وصف التفاوت الاجتماعي في

(1) S. Amin, Sobre el desarrollo desigual, pp. 57 58.

مجتمع القرية، وفي هذا الصدد يعترف بارثيلو بوجود «رتب اجتماعية» في القرى، تبنى على «توزيع غير متساوٍ للإنتاج»[1]، أما أمين فيضع الاعتبارات التالية[2]:

«لم يكن الدخول إلى الأرض في المجتمعات متساويًا بالضرورة، فقد كان كذلك في المجتمعات البدائية، أما في المجتمعات الأكثر تطورًا فقد كان الدخول إلى الأرض خاضعًا لنظام معين حيث كان لبعض الأسر أو العشائر الحق في أراضٍ أفضل موقعًا ومساحة».

ولست أدرى ما إذا كان هذا الوصف لتنظيم الجماعات يتطابق مع تعريف التجزئ على الرغم من أنه يشبهه، خاصة في الجوانب المتعلقة بدور العشيرة والقرابة، وعلى أية حال فإن أمين يربط في مقاله بين المحيط العربي وطرق الإنتاج الجماعي كما يتضح من هذا النص[3]:

«في المجتمعات العربية ترتبط التجارة مع الدول البعيدة بطرق كثيرة سابقة على الرأسمالية، لكن الطريقة الأساسية ماعدا مصر لا تتمثل في الضريبية بل في الجماعية».

وهذا الغموض ليس استثناء عند الباحث المصري كما يدل على ذلك أيضًا تعريفه للإقطاع[4]، وبعيدًا عن ذلك فإن قراءة هذه النصوص تدل على أن تمييز مجتمعات القرية كما صاغها بارثيلو تقترب من الطريقة الجماعية أكثر منها إلى المفهوم الضريبي وأن أمين يعتبر أن المجتمع العربي كان يسيطر عليه فيما عدا مصر الطريقة الجماعية للإنتاج نظرًا لضعف الفوائض الزراعية مع أنه كما أشرنا من قبل لا يشير مرة واحدة طوال بحثه إلى حالة الأندلس.

---

(1) M. Barceló, 'Vísperas de feudales', p. 107

(2) S. Amin, Sobre el desarrollo desigual, pp.58.

(3) S. Amin Sobre el desarrollo desigual, pp. 126.

(4) A. García Sanjuán, 'El concepto tributario', pp. 86 87.

استمرار القَبَلية في عصر بني نصر:

إن الجدل الدائر حول استمرار القَبَلية كعنصر من عناصر تكون المجتمعات الريفية في الأندلس يضطرنا إلى تركيز انتباهنا في المصادر المتعلقة بعصر بني نصر والتي شهدت تجديدًا شاملاً منذ تسعينات القرن الماضي بفضل الدفعة القوية من قِبل أنطونيو مالبيكا وتلاميذه حيث كان المحور الرئيسي لأبحاثهم هو السكان سواء في البيئة الريفية أو في الحضر.

وأول الخصائص المميزة للمجتمع النصري والتي تستقي من أبحاث هذه المجموعة البحثية الجديدة قد صاغها مالبيكا نفسه في مداخلة قدمها عام 1990، وفي نفس الخط الذي رسمه غيشارد خلال العقد السابق وضع مالبيكا بعض المسافات بالنسبة للمجتمع القبلي... فقد اقترح أولاً متوافقًا مع أثيين أن المجتمع الأندلسي كان مجتمعًا طبقيًّا، ومن جانب آخر يشير إلى ضعف «الأشكال القَبَلية»، وتمييزها للتجمعات الريفية النصرية يبتعد كثيرًا عن الخصائص التي وضعها بارثيلو عام 1985 وذلك لسببين: أولاً، يقرر أن الفوارق الاجتماعية عنصر أساسي في تلك المجتمعات، وثانيًا، فإن هذه الفوارق ناتجة عن «التملك الخاص للأرض»، ومن هنا يشير إلى ظهور مجموعات من الراتبين وذلك لأن مُلاّك الأراضي في كل قرية ليسوا جيرانًا لها في كل الحالات[(١)].

لقد كانت البيئة الريفية هي محور أبحاث مجموعة تلاميذ مالبيكا مثل كارمن تريو التي خصصت عددًا كبيرًا ومهمًا من منشوراتها لهذا الموضوع خلال العِقد الأخير، وأما بالنسبة لقضية استمرار القَبَلية فقد وُجدت أبحاث كثيرة ولكنها لا تتفق على رأي واحد بالضرورة، ومما يدعو إلى التفاؤل هو قوة «مجموعة الباحثين المهتمين بالسلالات»، وهذا الموضوع يُعد مفتاح فهم مملكة بنى نصر على الرغم

---

(1) A. Malpica, 'De la Granada nazarí al reino de Granada', en De al-Andalus a la sociedad feudal: los reprotimientos bajomedievales, Barcelona, 1990, pp. 121 y 132.

من وجود بعض العوامل التي أدت إلى تفككها مثل التطور الحضاري والتجاري[١]، وهناك أبحاث أخرى تنم عن أحكام مختلفة يغلفها انطباع استبعاد القَبَلية في عصر بني نصر.

هذا الاستبعاد يفسح المجال لتفسيرات أخرى أكثر تشاؤمًا حول استمرار القَبَلية لأنه ينكر أن تكون معايير القبيلة والعشيرة شرطًا أساسيًّا للمجتمع النصري ويقلص القضية إلى مجرد «وجود بعض أشكال النسب في تنظيم المكان وتنظيم مصادر الدخل»، وتصر ترِيو في بحثها على مصطلح « ذكرى باقية» عندما تشير إلى أنه «حتى في عصر بني نصر يمكننا أن نجد بنية نَسَبية في المنطقة الزراعية وفي طريقة توزيع المياه»، والتنظيم النسبي للرقعة الزراعية» لايبدو أنه الأساس الغالب في ذلك العصر»: بل وتشير إلى إمكانية أن يكون ذلك قد بدأ من زمن سابق[٢].

التكوين الاجتماعي الإسلامي:

والمقترح الثاني الذي يجب أن نحلله ينطلق مرة أخرى من دراسات العصور الوسطى. وتم تطويرها منذ نهاية العقد الثامن على يد أثيين ألمانسا، وهذا المقترح يتركز في صياغة ما يُطلق عليه «التكوين الاجتماعي الإسلامي» الذي ظهر كمصطلح لأول مرة في مقال نُشِرَ عام 1987 حول مدينة الزهراء عند الحديث عن المدنية الإسلامية حيث يعرض أفكاره حول معنى «الفتنة» كأحد الحلول القاسية للانتقال إلى نصر المجتمع الإسلامي بدءًا من الخلافة.

وانطلاقًا من هذه الصياغة فإن اقتراح أثيين يخضع لمرحلتين من مراحل التطور، يتم من خلالهما تحليل محتوياته: المرحلة التاريخية والمرحلة التجريبية

---

(1) C. Trillo San José, Una sociedad rural en el Mediterráneo medieval. El mundo agrícola nazarí, Granada, 2003, p. 10.

(2) C. Trillo San José, Agua, tierra y hombres en al-Andalus. La dimensión agrícola del mundo nazarí, Granada, 2004, p. 10.



والنظرية على الترتيب، ودراسة عام 1994 حول تمرد ابن حفصون تجعله يطرح القضية التي تؤدي إلى فرض تكوين اجتماعي إسلامي بحيث يكون التحول هو عنصره الأساسي، وبعد ذلك وفي عام 1998 يخصص دراسة لتحديد مفهوم التكوين الاجتماعي الإسلامي والذي عرفه بأنه هيمنة الخاص على المستوى المجرد وأفضلية المدني على المستوى المحدد.

التحول والتشكيك في القَبَلية:

كما ذكرنا، الجزء الأول من المقترح يُعرض في دراسته عن ابن حفصون حيث يطرح عملية التحول التي تتم على مدى فترة الإمارة وتنتهي بانتصار التكوين الاجتماعي الإسلامي بدءًا من فترة الخلافة، وهذا التحول يُفهم على أنه صراع بين المجتمع الإقطاعي والإسلامي حيث يأتي الحل القاسي في عصر الفتنة ويؤدي إلى فرض المجتمع الإسلامي.

والعنصر الأساسي في الجزء الأول من تطوير المقترح يتركز في التشكيك في القَبَلية مع الابتعاد عن المصطلحات التي استخدمها غيشارد، وبالفعل فإن أثيين يرفض فعالية العوامل السلالية والدينية كأسباب أساسية للفتنة : «ليست الروابط السلالية هي التي تنظم التحالفات، ولا هي الروابط الدينية»[1]، وهو ينطلق أساسًا من نقد المصادر حيث يعتبر هذا التمييز مجرد افتراض عندما يقول: «الأساس السلالي الذي يظهر في جميع النصوص حول الفتنة الأولى إنما هو افتراض يمكن أن يطبق على ظواهر مختلفة تمامًا وهو تبسيط لعوامل أساسية ربما لم تُدرك جيدًا»[2].

وفي مقابل التمييز السلالي الذي يظهر في المصادر فإن أثيين يفهم الفتنة على أنها قضية اجتماعية اقتصادية أو حل قاس لحالة النفور القائم بين مجتمعين

(1) M. Acién Almansa, Entre el feudalismo y el islam, p. 69.
(2) M. Acién Almansa, Entre el feudalismo y el islam, p. 57.

متضادين: الإقطاعي القائم على السيادة المِلْكية والإسلامي القائم على الجزية والدولة، والإقطاعيون هم ورثة الارستقراطية القوطية والذين احتفظ بعضهم بمميزاته التي كان يتمتع بها قبل الفتح الإسلامي بناء على معاهدات واتفاقات مثل التي حدثت مع بنى قاسي وتيودميرو وأبناء ويتيثا، وترتبط الفتنة أساسًا بمقاومة هؤلاء السادة للدولة الإسلامية، «وهؤلاء بصرف النظر عن المعتقدات التي كانوا يؤمنون بها كانت لهم تصرفاتهم الاجتماعية والاقتصادية الخاصة والتي كانت تتعارض مع التكوين الاجتماعي الإسلامي الذي فرض نفسه في النهاية»[١].

وبصرف النظر عن صحة المقترحات التي قدمها أثيين أو صحة الانتقادات التي وجهت إليه والتي لا مجال لذكرها هنا فإن دراسته عن ابن حفصون تمثل الظاهرة التاريخية الأهم في إطار الدراسات الأندلسية منذ عام 1976، والبحث ليس تقييمًا شخصيًّا وإنما هو عمل موضوعي إذا أخذنا في الاعتبار قدرته على توليد الجدل والمناقشة، وهذا أحد العوامل الرئيسية عند قياس مدى الأثر الذي أحدثه بحث ما بين المتخصصين، ومن هذا المنطلق فإن كتاب Entre el feudalismo y el Islam (بين الإقطاع والإسلام) هو العمل الذي مكننا من تطوير مرحلة ثانية من مراحل الدراسات الأندلسية بعد تلك التي بدأت بصياغة القَبَلية على يد غيشارد.

هيمنة الخاص وأفضلية المدني:

والجزء الثاني من مقترح أثيين يكمن في تعريف مفهوم التكوين الاجتماعي الإسلامي الذي أعلن عنه في عام 1994 وطوره تطويرًا كبيرًا في مقاله عام 1998، والجانب الأول الذي نحلله هو علاقته بالمفهوم الضريبي، وفي هذا الخصوص فإن أثيين لا يعتبر مقترحه هذا قاطعًا، بل على العكس من ذلك فإنه يعد التكوين

(1) M. Acién Almansa, Entre el feudalismo y el islam, p.111.

الاجتماعي الإسلامي صورة من صور المجتمعات الضريبية له ملامحه الخاصة وله أيضًا ملامح مشتركة مع المجتمعات الأخرى، وهذه الملامح الخاصة هي المقصودة من قولنا هيمنة الخاص على العام وسيطرة ما هو مدني[١].

وبالإضافة إلى ارتباطه الأصيل بالمفهوم الضريبي فإن التكوين الاجتماعي الإسلامي يتطور كرد على بعض التساؤلات التي يثيرها تطبيق مفهوم طريقة الانتاج على دراسة مجتمعات تاريخية محددة، وبالفعل فإن تمييز المجتمع الأندلسي كمجتمع ضريبي يطرح مشكلة التدرج التطبيقي لهذا المفهوم انطلاقًا من الاختلاف الشديد للهويات والتجمعات التاريخية الموجودة، وقد صرح سمير أمين نفسه بأن السبب في تجنب تسمية «طريقة إنتاج آسيوية» هو أنها «تظهر في القارات الخمس»، سواء في آسيا (الصين، والهند، والهند الصينية، ومنطقة بين النهرين الشرق القديم) وفي إفريقية (مصر وإفريقية السوداء) وأوروبا (المجتمعات قبل الكلاسيكية مثل كريت وإيتروريا) وأمريكا (مجتمعات الإينك والأثتيك)[٢].

إن استخدام المفهوم الضريبي لتمييز مجتمعات مختلفة يقتضي تشابهها رغم بُعدها التاريخي والمكاني، ويضطرنا إلى التفريق بينها، ولسنا ندرى هل الاشتراك في منطق اقتصادي واحد يبرر إضفاء التشابه على مجتمعات وهويات تاريخية بعيدة عنه وتختلف عنه تمامًا ولو ظاهرًا؟.

وفي الإجابةعلى هذه التساؤلات يكمن أصل مقترح أثيين حول التكوين الاجتماعي الإسلامي، وبالفعل فإن أثيين معتمدًا على أفكار هالدون وأمين يعترف بوجود ثلاث طرق للانتاج لا رابع لها: الجماعي والضريبي والرأسمالي، ولكن نظرًا لأهمية الطريقة الضريبية في مجتمعات الرأسمالية[٣] فإنه يرى أنه من الضروري إيجاد معايير تمييزية تفرق بين «الجماعات المختلفة التي تشارك في

(1) M. Acién Almansa, Entre el feudalismo y el islam, p. vi; ídem, 'Sobre el papel de las ideologías', p. 935.

(2) S. Amin, Sobre el desarrollo designual, p. 62.

(3) S. Amin, Sobre el desarrollo designual, p. 56.

المجال الواسع لطريقة الانتاج الضريبية[1]، وهذا العنصر المميز يتمثل في الفكر أو الأيديولوجية انطلاقًا من مقدمتين نظريتين: أولاً: إن المنطق الاقتصادي ليس له أن يمثل المفهوم العلمي الوحيد لمجتمع معين، وثانيًا أن أثيين يأخذ في اعتباره القدرة الفكرية ودورها في العلاقات الانتاجية، وهذا الطرح لا يقصره على المجتمعات الضريبية، أما الإقطاع فإن الصبغة الوحيدة التي تفسره هي عدم التفريق بين العام والخاص[2].

وهذا الطرح يسمح لأثيين بإفراد المجتمع الأندلسي عن باقي التجمعات الضريبية متجنبًا خطر التعميم المستتر في استخدام مفاهيم نظرية أخرى، وهذا ما أشرت إليه من قبل عند التعليق على تطبيق مصطلح التجزئ على مجتمع الأندلس، وهنا يكمن خطر المقارنة بين مجتمعات تتميز بتعقيدات مختلفة، ومن ناحية أخرى لابد من إبراز جانب آخر وهو أن منطق تحليل أثيين في هذا الجانب من مقترحه يتوافق تمامًا مع الأفكار التي عبر عنها الباحث المصرى في مقاله عام 1974، سواء من ناحية ارتباط العناصر التي تكون مجتمعًا معينًا (فالمجتمع لايمكن أن يقتصر على البنية التحتية) أو من ناحية التأكيد على أنه في طرق الانتاج السابقة على الرأسمالية يلعب الفكر السياسي دورًا رئيسيًّا ويحمل كذلك صبغة دينية[3].

وبناء على ذلك فإن التكوين الاجتماعي الإسلامي هو ذلك النوع الخاص من المجتمع الضريبي المسيطر في الأندلس، والفكر الذي ينطلق منه أثيين في تعريفه لهذا التكوين الاجتماعي هو الإسلام، مع أنه يطرح ذلك من منظور يختلف عن المنظور التقليدي بمعنى أنه لا يرتبط بالدين، وبالفعل فإن أثيين يفرق جيدًا بين التسمية والتعريف، فاختيار الإسلام من وجهة نظره كعنصر تسمية لا يخضع

(1) -M. Acién Almansa, ‘Sobre el papel de las ideologías’, p. 919.

(2) M. Acién Almansa, Entre el feudalismo y el islam, pp. 107-108; Idem, ‘Sobre el papel de las ideologías’, pp. 918 919 y 935.

(3) S. Amin, Sobre el desarrollo designual, pp. 79 81.

بالضرورة للجانب الديني لكن يخضع ببساطة لاختيار المصطلحات المناسبة، ومن هنا يعتبر أثيين أن وجود عناصر دينية في الفكر الإسلامي «محدود للغاية»[(١)].

والعنصر الثاني من عناصر التفريق بين مقترحات المجتمع الضريبي والتكوين الاجتماعي الإسلامي يكمن في إبراز دور المدينة عن طريق إظهار ما هو حضري؛ وفي هذا الجانب يتفق أثيين ليس فقط مع غيشارد الذي يؤكد متفقًا في ذلك مع كاهين على الخاصية الحضرية أو المدنية للحضارة الإسلامية[(٢)] بل أيضًا مع أمين نفسه الذي يثبت في أكثر من مناسبة صفة المدنية للجماعات العربية في العصور الوسطى، وكذلك يفصل أمين المدن من البيئة الريفية حيث إن «الفائض الأساسي الذي كانت تعيش عليه المدن الكبرى لم يكن يأتي من استغلال العالم الزراعي، ولكن من عوائد التجارة مع الدول البعيدة[(٣)]، وبالفعل فإن تجنب ذكر الريفيين من جانب أمين في تمييزه للمجتمع العربي واضح كل الوضوح عندما صرح بأنه باستثناء مصر «يُعد مشاركة الفلاحين في النظام قليلة ويخضعون لدفع الضريبة في مناسبات قليلة جدًّا على عكس أوروبا الإقطاعية التي تُعد «ريفية حتى النخاع»[(٤)].

وإذا تتبعنا أثر التمييز الذي وضعه أثيين في الدراسات التاريخية فسنلاحظ البَون الشاسع بين الاهتمام والتقدير الذي حظيت به دراسته عن عمر بن حفصون والاهتمام المتعقل بمقترحه حول التكوين الاجتماعي الإسلامي، ويرجع ذلك ضمن أسباب أخرى إلى أن الدراسة المذكورة تتضمن المقترح المشار إليه والذي يتضح من العنوان الفرعي (بين الإقطاع والإسلام)، لكن لا يجب أن يُنكر تمامًا الصدى الذي أحدثه مقترح أثيين، فقد انعكس صداه في بعض الأعمال مثل كتاب بيثتي

(1) M. Acién Almansa, 'Sobre el papel de las ideolgías', p. 935.
(2) P. Guichard, Les musulmans de Valence, I, p. 22.
(3) S. Amin, Sobre el desarrollo desigual, p. 108.
(4) S. Amin, Sobre el desarrollo desigual, p. 125

سالباثييرا وألبرتو كانتوAl–Ándalus،de la invasión al califato de Córdoba والذي نُشر في عام 2008 في دار نشرSíntesis حيث يتضح أثر دراسة أثيين سواء فيما يخص تعريف الفتنة أو مايخص مقترح التكوين الاجتماعي الإسلامي، وأنا اعتبر هذا العمل ذا قيمة كبيرة نظرًا لخبرة المؤلفين وتخصصهما ونظرًا كذلك لطبيعة الدراسة، فهي أكاديمية متخصصة قامت بنشرها دار نشر متخصصة في مثل هذه الأعمال، والعمل بدوره يُدرج في سلسلة واسعة تضم أعمالاً كبيرة حول (تاريخ إسبانيا، الألفية الثالثة).

وإلى جانب الاستحسان الذي لقيته دراسة أثيين عند البعض لابد أن أشير كذلك إلى الانتقادات التي تعرض لها في الدراسات التاريخية وخاصة من جانب ماريبيل فييرو ومارتينث إينامورادو واللذين أشرت إليهما في دراسة سابقة[١]، ولكن ربما كان أشدهم انتقادًا ميكيل بارثيلو على الرغم من أن حججه من وجهة نظرى ينقصها العمق، وبالفعل فإن الباحث الميورقي قد وصف المقترح في عام 1999 بأنه «شيء جديد» وبما أنه كذلك فلابد أن «يوثق أكاديميًّا ويُدلل عليه تخصصيا»[٢]، ولا يبدو لي أن مقترح أثيين كان جديدًا في ذلك الوقت، فقد مرت آنذاك اثنتا عشرة سنة منذ أن أعلن عن الاقتراح للمرة الأولى عام 1987، وبغض النظر عن ذلك فإن أثيين قد عرض مقترحه تفصيلاً في عام 1998، وهناك احتمال أن يكون بارثيلو لم يعلم بمقترح أثيين عندما كتب انتقاداته، وعلى الرغم من أن تلك الانتقادات جاءت في مقال نُشر عام 2004 فإن الكاتب نفسه يذكر في المقدمة أن نص المقال قد كُتب قبل خمس سنوات من نشره (يوليو 1999) وبالتالى لايمكن أن يكون بارثيلو لم يطلع على مقال أثيين الذي أصل فيه لمقترحه بالتكوين الاجتماعي الإسلامي.

(1) A. García Sanjuán, 'El concepto tributario', pp. 114-116.

(2) M. Barceló, Los Banū Ru'ayn en al-Andalus. Una memoria singular y persistente, Granada, 2004, p.133.

ومن ناحية أخرى فإن بارثيلو قد عبر عن بعض الاختلافات مشيرًا إلى البُعد الشاسع بين التكوين الاجتماعي الإسلامي وأفكار سمير أمين، وهو مفهوم يشوه من وجهة نظره فكر الباحث المصري، والحقيقة كما أشير من قبل أن هناك من الأسباب ما يجعلنا نفكر في أن تحليل أثيين يتفق في كثير من الجوانب مع أفكار أمين، ومن تلك الجوانب شهرة الطريقة الضريبية في الإنتاج بين مجتمعات ما قبل الرأسمالية، وعدم قصر تمييز المجتمعات على المنطق الاقتصادي أو دور المدنية في المجتمعات الإسلامية القديمة.. ومن المؤكد أيضًا أن هناك اختلافات، منها على سبيل المثال كما ذكر بارثيلو أن أمين يتكلم دائمًا عن «العالم العربي» وليس «العالم الإسلامي»، ومع ذلك ومع الإقرار بوجود اختلافات فإن أثيين نفسه عبّر عن اختلافه مع بعض أفكار الباحث المصرى، ولا أعتقد أن ذلك يعني أن نتحدث عن تعارض كامل بين المؤلفيّن، وفي نفس الوقت كما أشرنا من قبل لا نستبعد الاختلافات بين بعض الأفكار عند بارثيلو وعند الباحث المصري وقد أشير إلى بعضها منذ زمن عن طريق هذا الباحث دون الإشارة إلى ذلك بالتفصيل.

وعلى الرغم من أن بعض أفكار أمين كما هو بدهي لا تسلم من الانتقاد فإنني أعتبر أن مقترحه هو الأكثر رسوخًا بين المقترحات التي قدمت حتى ذلك الوقت ليس فقط فيما يخص البناء النظري الثابت للمقترح ولكن لتناسق ووضوح معطياته، وبناء على ذلك فإنه توجد من وجهة نظري إمكانيات لانتقادات بناءة أكثر موضوعية من تلك التي عرضها المعارضون مثل فكرة هيمنة الخاص كباعث للمدنية الإسلامية وإدراجها في الفقه من خلال حق الفِناء، والعلاقة بين مفهوم العام والخاص في الإسلام يمثل موضوعًا في غاية الأهمية على الرغم من أن ذلك يقتضي تحليلات أكثر عمقًا وتفصيلاً، وفي عرض موثق لهذا الموضوع تشكك سيلفيا دينوا في فعالية هذه المعطيات[1]، ومن جانبه قام الباحث الفرنسى فإن

(1) S. Denoix, 'Les sntions de privé et de public dans le monde musulman sunnite medieval', en M. Kerrou (ed.), Public et privé en Islam. Espaces, autorités et libertés, París, 2002, pp. 133 151.

ستايفل بنشر عدة دراسات حول العلاقة بين الفقه المالكي والمدنية أوضح منها أن الفقهاء على سبيل المثال لم يفتوا بهدم المنشآت التي تتم السيطرة عليها إذا كانت للمصلحة العامة[١]، واعتقد أن هذا النوع من الدراسات تبين حاجتنا إلى إعادة النظر حول صفة «العام» في الإسلام على الأقل في مذهب الإمام مالك حيث تبرز أهمية «المصلحة» التي تشير إلى «الصالح العام» أو «المنفعة العامة».

إنكسار القَبَلية وتأكيد علاقات التبعية الشخصية:

الجزء الأخير من هذا البحث يتركز حول ما يمكن أن نعتبره الاتجاه الثالث من اتجاهات الجدل حول تمييز مجتمع الأندلس، ولقد تجنبت عن عمد استخدام مصطلح «مقترح» لأن الأمر هنا يختلف عن الحالتين السابقتين، فلا أعتقد أننا هنا أمام صياغة نموذج جديد لأن المضامين النظرية والتجريبية لهذا الاتجاه لم تصل إلى إيجاد بديل محدد للمقترحات السابقة، ومع ذلك لا يجب إغفاله نظرًا لأهمية الأفكار التي يتضمنها ومكانة الباحثين المسؤولين عنه.

وقد قام بوضع هذا الاتجاه وتطويره باحثون يأتي على رأسهم إدواردو مانثانو الذي تركزت أعماله على نقد مضمونين من مضامين مقترح المجتمع الضريبي وهما القَبَلية ووجود اختلافات عميقة بين المجتمع القبلي والمجتمع الإقطاعي، فمن ناحية المضمون الأول فإن التشكيك المستتر في القَبَلية في تمييز أثيين يفتح المجال لرفض صريح في أعمال مانثانو.. وبالفعل، فعلى الرغم من الثناء على المجهود البحثي لغيشارد فإن موقفه يتضمن انتقادًا لاذعًا للقبلية كما اعترف المؤلف نفسه[٢]، وانطلاقًا من أفكار باتريشيا كرون و فريد دونر يشكك في فعالية القَبَلية بدءًا من لحظة الفتح الإسلامي نفسها[٣]، ومقدمته الأساسية تعتمد بالتالى على

(1) J. P. Van Staëvel, 'Prévoir, juguler, bâtir: droit de la construction et institutions judiciaires à Conduce durante le 4/IXe siècle', Cuadernos de Madīnat al-Zahrā' 5 (2004), pp. 31 51.

(2) E. Manzano Moreno, Conquistadores, p. 18.

(3) E. Manzano Moreno, 'Árabes, beréberes y (sic) indígenas: al-Andalus en su primer período de

إنكار القَبَلية، وأعتقد أن نظريته بالبراهين التي ساقها تُعد أحد أرسخ الانتقادات التي وجهت للقبلية وتُعد كذلك أهم الجوانب في دراسته، ومع ذلك فإن انتقادات مانثانو تتركز قبل كل شيء في مصطلح القَبَلية نفسه الذي صاغه غيشارد متجنبًا مقترح التجزئ الذي صاغه بارثيلو.

وعلى عكس انتقاده للقَبَلية فإن التشكيك في الفروق بين المجتمعات الإقطاعية الضريبية تمثل الجانب الأضعف في دراسة مانثانو، ويعتمد في هذا الجانب على بعض المعطيات النظرية التي تُستقى من دراسات البريطاني جون هالدون ومن انتقاداته لأمين وويكهام، وهذا الأساس النظري يرجع إلى مفهوم من مفاهيم طريقة الانتاج يعرف على أساس الآليات التي يتحكم المسيطرون من خلالها في طرق الانتاج وفي الأشخاص، وهذا يرسم قياس التفريق بين طرق الانتاج الرأسمالية وطرق ما قبل الرأسمالية، فالآليات في الأولى ذات طبيعة اقتصادية، وأما في الثانية فإن التحكم يأتي من خلال رسائل ضبط غير اقتصادية مرتبطة بتطور علاقات التبعية الشخصية.. فالأساس النظرى عند مانثانو يُبنى عل ثنائية مكونة من مفهومي التحكم غير الاقتصادي وعلاقات التبعية الشخصية، وكلا المفهومين يحدد طبيعة طرق إنتاج ما قبل الرأسمالية حيث أن علاقات التبعية تنتج حيث يُمارَس أي نوع من أنواع الضبط غير الاقتصادي[1].

وربما يكمن العنصر الحاسم في أفكار مانثانو في إصراه على إبراز مصطلح علاقات التبعية الشخصية، وهذا الجانب يستقى مبرراته من أبيليو باربيرو ومارثيلو بيخيل في دراستهما المتخصصة عام 1978 حول تكوين الإقطاع في شبه الجزيرة الأيبيرية، حيث يبحث الباحثان عن استمرار الإقطاع بين عصر القوط والعصر الإسلامي على أساس طبيعة علاقات التبعية الشخصية الموجودة في كلا

---

formación', en M. Barceló y P. Toubert (eds.): «L'incastellamento». Actas de las reuniones de Girona (26-27 noviembre 1992) y de Roma (5 7 de mayo 1994), Roma, 1998, pp. 174 175.

(1) E Manzano Moreno, 'Relaciones sociales en sociedades precapitalistas: una crítica al concepto de modo de producción tributario', Hispania LVIII/3, no 200 (1998), pp. 892 y 908 909.

المجتمعين .. ففي حالة المجتمع الإسلامي يُعَبَّر عن هذه العلاقات من خلال روابط الموالاة، وفي هذا الصدد يرجعان إلى أفكار كلود كاهين، وهذه الهوية سمحت لهما بتمييز المجتمع الإسلامي في أنه إقطاعي، ويقران هكذا بنقطة توافق أساسية بين المجتمعين الإسلامي والإقطاعي[1].

وعلى الرغم من أن مانثانو يستلهم قيمة علاقات التبعية الشخصية من باربيرو وبيخيل فإنه لا يوافقهم في كل حججهم، ولاشك أن تأكيده على وجود تلك العلاقات قد مهد له السبيل إلى تحديد الفوارق بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الإقطاعي، ومع ذلك فإنه لا يصل إلى الاعتراف بالتشابه الكامل بينهما، ومن جانب آخر فإن موقفه تجاه الاستمرارية بين عصر القوط والعصر الإسلامي لا يخلو من الغموض والتردد، فأحيانًا يؤكد ذلك بالاعتراف بأن فكرة تغيير المجتمع الإسباني بوصول الفاتحين العرب لا أساس لهما ولا مبرر، وأحيانًا يشكك في هذا عندما اعترف بأن الفتح العربي حمل معه «تحولاً جذريًّا في التاريخ الإسباني»[2].

ويعرف مانثانو الإقطاع انطلاقًا من علاقات التبعية الشخصية في الوقت الذي يؤكد فيه أنها ليست قاصرة على النظام الإقطاعي وأنها موجودة في مجتمعات أخرى، وفي هذا الأمر ينكر أن الخضوع والجزية هما الجانبان الوحيدان في تلك العلاقات لأنهما موجودان في علاقات أخرى للتبعية في مجتمعات أخرى وبصفة أقل رسمية[3]، فالفوارق إذن تقتصر على رسمية هذه العلاقات، وعلى الرغم من أن فكرة العبد الخاضع للسيد الإقطاعي والمرتبط بأرض بعيدة عن المجتمع الإسلامي فإن الريفيين في هذا المجتمع ليس لهم نظام مختلف[4].

---

(1) A. Barbero y M. Vigil, La formación del feudalismo en la península Ibérica, Barcelona, 1986 (4ª ed.), pp. 8 y 229 230.

(2) E. Manzano Moreno, Conquistadores, pp. 115 y 129.

(3) E. Manzano Moreno, 'Relaciones sociales en sociedades precapitalistas', pp. 892 y 908 909.

(4) E. Manzano Moreno, 'Relaciones sociales en sociedades precapitalistas', p. 912; Idem 'Fuentes de información andalusí', p. 107.

وإلى جانب علاقات التبعية الشخصية يشير مانثانو إلى عناصر أخرى تضطرنا من وجهة نظره إلى إعادة النظر في التفريق المزعوم بين المجتمعات الإقطاعية والضريبية، وبالفعل فإنه يؤكد وجود مكونات أخرى مرتبطة بالعلاقات الإقطاعية في مجتمع الأندلس مثل الإخلاص والخضوع، ومن خلال خلق الوفاء يتم تعريف النظام السياسي الإسلامي الذي يعتمد أساسًا على البيعة[١]، وكذلك فإن أشكال الخضوع المختلفة لها وجودها في الواقع التاريخي في مواقف محددة مثل علاقات النسب الحدودية مع الحكام الأمويين[٢].

وعلى الرغم من إنكار القَبَلية وتأكيد التشابه في النظريات المنطقية الاقتصادية في النظام الإقطاعي والضريبي والتصميم على وجود عناصر أخرى مرتبطة بالإقطاع (تبعية شخصية ووفاء وخضوع) فإننا لا نعتبر أنفسنا أمام إعادة عرض المجتمع الأندلسي على أنه مجتمع إقطاعي، وبالفعل فإن مانثانو نفسه يعتبر أن هذا من شأنه تشويه الحقيقة فإذا وضعنا في اعتبارنا امتداد الفترات التاريخية وتعدد المفاهيم التي يدخل في إطارها تقييم المجتمع الأندلسي فإن قصر هذا المجتمع على هذه الصفة فيه شيء من الإجحاف[٣].

وإنكار بعض الجوانب الأساسية في مقترح المجتمع الضريبي بهذه الطريقة لا يعطي في نهايته بديلاً آخر، وهذا هو الذي يمثل من وجهة نظري أضعف النقاط في أفكار مانثانو، فإذا كان مجتمع الأندلس ليس قبليًّا ولا يختلف في مبادئه كثيرًا عن المجتمع الإقطاعي فيما يختص بالمنطق الاقتصادي والسياسي فكيف نميزه؟ ويبدو أن الإجابة على هذا السؤال تشعرنا ببعض التطور في فكر الباحث المذكور لأن أفكاره الأولى كما ذكرنا تنبئ عن بعض الغموض كما يبدو من الفقرة التالية[٤].

---

(1) E. Manzano Moreno, 'Relaciones sociales en sociedades precapitalistas', p 902; C. Estepa, 'Islam y cristiandad', p. 26.

(2) E. Manzano Moreno, 'El problema de la invasión musulmana', p. 352.

(3) E. Manzano Moreno, 'El problema de la invasión musulmana', p. 340.

(4) E. Manzano Moreno, 'Fuentes de información andalusí', p. 108.

«ومن هنا فإن المجتمعات الضريبية والمجتمعات الإقطاعية لا يشترط أن يتعارض منطقها كما كان يُظن من قبل، ومع ذلك يجب أن نكون حذرين لأنه من الخطأ الشديد أن نتصور أنها مجتمعات متشابهة.. الفكرة الأساسية هي أن الضوابط غير الاقتصادية تلعب دورًا في هذين النوعين من المجتمعات وأن هذه الضوابط يجب فهمها انطلاقًا من علاقات التبعية الشخصية، ولكن هذا الذي أقوله لا يعني أن نعتبر هذه المجتمعات شبيهة بالمجتمعات الإقطاعية».

ولست متأكدًا مما إذا كان استخدام تعبير «دورًا أساسيًّا» يعني تأكيد الصفة الغالبة على العلاقات الاجتماعية في المجتمع الأندلسي، وظاهر النص يقتضى أن نفهمها هكذا لأنه يقرر أن هذه الصفة تمتد إلى مجتمعات ضريبية وإقطاعية، وبالنسبة لهذه الأخيرة فإن هذه العلاقات لها دور أساسي ولكنها تخضع لنظم معروفة ومقننة[١].

أما في منشوراته الأخيرة فإن مانثانو كان أكثر حسمًا في عرض أفكاره، مستبعدًا تمامًا صفة الإقطاعية بالنسبة لمجتمع الأندلس: «لا يمكن اعتبار الأندلس مجتمعًا إقطاعيًّا بأي شكل من الأشكال»، وعلى الرغم من أن كلماته هذه قد أزالت بعض الغموض فإنه مازال متمسكًا بأفكاره السابقة عندما صرح بأن استبعاد الخيار الإقطاعي لا يقتضي بالضرورة غياب خلق السيطرة والاستغلال في مجتمع الأندلس[٢].

وكما أشرت من قبل فإن التأكيد على الدور الأساسي لعلاقات التبعية الشخصية في المجتمع الأندلسي يمثل النقطة الجديدة في أفكار مانثانو على الرغم من أنها تحتاج إلى مزيد من التحديد، وفي دراسته التخصصية في عام 2006 حدد مانثانو هذه العلاقات في الرق بينما لا تظهر مطلقًا علاقات المزارعة في هذا النوع

(1) E. Manzano Moreno, 'Relaciones sociales en sociedades precapitalistas', p. 892; C. Estepa, 'Islam y cristiandad', p. 25.

(2) E. Manzano Moreno, 'al-Andalus : un balance crítico', 30.

من العلاقات[١]، ولكنه أضاف في دراسات أحدث مظاهر أخرى لهذه العلاقات مثل «شروط الانتساب التي كانت تفرضها نظم التبعية المالية في نطاق البيئة الريفية» وكذلك «بعض المظاهر التي تقتضيها علاقات التبعية الشخصية» على الأقل أثناء العصر الأموي[٢]، وتلك عناصر ربما تسمح بالتعمق في هذا التمييز، لكن يبدو حتى الآن أنه متمسك بالعناصر الأساسية التي أعلن عنها من قبل.

وخلاصة القول أن مانثانو لم يتقدم فقط في صياغة انتقادات واسعة بالنسبة للنماذج السابقة وخاصة ما بني منها على عنصر القَبَلية والتجزئ، ولكنه تعمق كثيرًا في تحديد أفكاره، ولذلك كله وبصرف النظر عن قبول تلك الأفكار أو رفضها وعن تمسكه بالغموض في بعض مبادئه الرئيسة فإن أفكار مانثانو التي بدأها منذ نهاية العقد التاسع من القرن الماضي تمثل في الوقت الحاضر أحد أهم عناصر الحوار الجدلي التاريخي حول موضوع تمييز المجتمع الأندلسي.

****

(1) E. Manzano Moreno, Conquistadores, pp. 396 399 y 406 415.

(2) E. Manzano Moreno, ‘al-Andalus: un balance crítico’, 30.



الدراسات حول اللغة العربية في الأندلس
الوضع الحالي للقضية

إغناثيو فيراندو - جامعة قادش

إن معالجةً عميقة وموضوعية لقضية «اللغات في الأندلس»، التي كانت عنوانًا أوليًّا لمداخلتي في المؤتمر الذي عُقد في قرطبة أيام 26، 27، 28 سبتمبر2011، والتي كانت إطارًا لمداخلتي الشفوية، هو موضوع متشابك لأنه يتطلب مراجعة تاريخية ولغوية لخريطة الأندلس[1]. لذلك فإنني سأقتصر هنا على عرض الوضع الحالي لقضية الدراسات والأبحاث حول اللغة العربية الأندلسية خلال الربع الأخير من القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحالي. ونظرًا لأن الأمر يتعلق بمجال معرفى جديد نسبيًا فقد حدثت تطورات متلاحقة أكثر سرعة من تلك التي تحدث في مجالات أخرى، وربما كان من المناسب أن يتعرف غير المتخصص على كيفية تطور الأبحاث، وما هي المجالات التي تتطرق إليها، وما هي الخطوات التي يُنتظر أن تخطوها في المستقبل.




(1) حاولت تقديم هذه الرؤية باختصار في دراسة سابقة. انظر:

Ignacio Fernando «El árabe, lengua del Toledo Islámico», Actas del Congreso Internacional del Centenario de la Mezquita del Cristo de la Luz (Toledo, sicienlove 1999), Toledo: Asociación de Amigos del Toledo Islámico, pp. 102-123.

ويستطيع القارئ المهتم أن يطالع دراستين أخريين لتكوين فكرة عن الوضع اللغوى في الأندلس طوال تاريخه والعلاقة مع اللغات الأخرى المحيطة حينذاك. أتحدث عن هاتين الدراستين:

Otto Zwartjes: Love Songs from Al Andalus. History, structure, and meaning of the Kharja, Leiden: Bnill, 1997, pp.5-22.

Ángeles Vicente: El proceso de arabización de Ándalus. Un caso medieval de interacción de lengua, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2006.

انظر كذلك:

Federico Corriente: Diccionario de arabismo y voces afinas en iberromance, Madrid: Credos, 1999, pp.18-65.



اللغة العربية الأندلسية (وكانت تُسمى عربية إسبانية)[١]

قبل أن نعرض تطورات الأبحاث حول اللغة العربية الأندلسية أرى من الضرورة بمكان أن أتحدث ولو بإيجاز عن أصل هذه الأبحاث ومكوناتها وخصائصها وتطورها.

إن اللغة العربية على ضوء الحالة التي وصلت بها الى شبه جزيرة إيبيريا ربما كانت في وضع تزاوج أو ازدواج diglosia ، أي أنه كان هناك نوع لغوي رسمي معتاد، بجانب نوع آخر غير رسمى، يُستخدم كوسيلة طبيعية في التعبير الشفوي والاتصال اليومي. وعلى ضوء أبحاث فيديريكو كورينطي فإن ذلك النوع غير الرسمى كانت له مكونات مهمة مصدرها اليمن، نظرًا لوجود يمنيين[٢] من بين العرب الأوائل الذين جاؤوا إلى شبه جزيرة إيبيريا، وكان اليمنيون ينطقون حرف J مثل الجيم القاهرية عند تسمية البلاد ومشتقاتها، كما كانوا يستخدمون نظام /kakkaaki/ بشكل اعتيادى. هناك أيضًا بعض الألفاظ السورية جاءت مع الموجة الثانية من العرب القادمين إلى شبه الجزيرة، وقد سجل كورينطي أيضًا هذه الألفاظ[٣]. لكن اللهجة الأندلسية بشكل عام تقترب أكثر من اللهجات الغربية، كما يتضح من تصريف الفعل «نفعل نفعلوا» أو من تطور الفعل الثلاثي فعل إلى فاعَل أو فعّال[٤].




---

(1) تسميته «الإسبانية العربية» خادعة لأنها تقدم أهمية العنصر الإسباني على العنصر العربى، ولأنها توحي بأن اللغة لها عنصران، وهذا لم يحدث إلا في ظروف تاريخية محدودة جدًّا. ونظرًا لأن الأندلسية لهجة عربية بالأساس، فيها أثر رومانثي وبربري، فليس من المناسب أن نسميها «عربية إسبانية» ولا أن نسمي اللهجة المغربية «بربرية عربية، ولا أن نسمي اللهجة المصرية «قبطية عربية». من المهم أن نشير إلى أن كورينتي وهو أكبر المتخصصين أطلق عليها «الإسبانية العربية» حتى منتصف الثمانينيات لكنه عدل عن ذلك وسماها «الأندلسية».

(2) انظر:

F. Corriente ¨South Arabian Features Andalusi Arabic¨, Studia Lingüística et Orientalai memoriae Haim Blanc dedicata, Wiestsaden, Hauvassovietz, 1981, pp.94-103.

(3) انظر:

F.Corriente: ¨Los sirismos del arabe andalusí¨, Estudios de dialectología norteafricana y andalusí (1999) . [2000], pp.55-63.

(4) تكملها «اللهجات العربية الغربية صيغة f3ăl . انظر هنا بعض الأبحاث التي تشكل دراسة مقارنة بين



إذن فالأمر يتعلق بمجموعة من الملامح تشكل نظامًا عربيًا في جوهره. ذلك النظام اللغوى كان يتطور بشكل طبيعى مع ملاحظة وجود تأثير لغوى إسباني وبربرى وهما العنصران اللذان أديا إلى تغير عدد المقاطع ووضع نبرة تحدد موضع تشديد الصوت[١] بالإضافة إلى تأثير اللاتينية وتأثير اللغات الشرقية وآدابها، وهو ما نلمحه في جزء كبير من التراث الفنى الأندلسي. هذه العناصر مجتمعة كانت تتمازج أو تمتزج شيئًا فشيئًا حتى شكلت ما عُرف باسم الخليط الأندلسىkoiné في القرن العاشر الميلادي وهذا ما أدى إلى «معجزة التعريب»[٢] أي تمكُّن مجموعة صغيرة من متحدثي العربية من فرض اللغة العربية على كل نواحى الأندلس في مواجهة ملايين المتحدثين باللاتينية ومئات الألوف من متحدثي البربرية، رغم أنه من المنطقي أن نقول إنه حتى القرن العاشر الميلادى كانت لاتزال هناك لغة رومانثية وأخرى بربرية[٣] تراجعتا في القرون اللاحقة حتى تحولتا إلى لغات مهجورة.



اللهجة الأندلسية واللهجات العربية الأخرى الغربية:

Ignacio Ferrando Öu some parallets between andalusi and Maghrebi Arabic», Penplement at arabisation au Maghreb occidental: dialecto logie et histoire, Madrid, Casa de Velásquez, 1998, pp. 59-74, (1978). Ignacio Ferrando ¨dárabe andalou et la classifica neorabes»,Procedings of the Fourth Internacional Conference of the Association Internacionale de Dialectologie Arabe, AIDA (Marrakech 1 Abril 4 Abril 2000), Rabat 2002, pp. 189-200.

(1) هي نظرية وضعها كورينتي، ثم طورها بعد ذلك. انظر:

F. Corriente Äcento y cantidad en la fonología del hispanoarabe¨, Al Andalus, 41 (1976), pp.1.3; F. Corriente A gramatical Sketch of the English Arabic dialect 1977, pp.25-31.

(2) كورينتي، «خصائص كلام أهل الأندلس نثرًا ونظمًا» مجلة معهد الدراسات الإسلامية، القسم العربي، بمدريد، العدد 23 (85 1986) ص 590–68

(3) هاتان اللغتان تركتا أثرًا واضحًا في اللهجة الأندلسية. رغم أن المقام لا يتسع هنا لمعالجة الموضوع فإننى أوصي لدراسة الأثر البربرى بمراجعة أبحاث كولين التي جمعها إغناثيو فيراندو.

¨G.S. Coliu y los barbarismos del árabe andalusí¨, Estudios de dialectología contealnicana y andalusí 2 (1997), pp.105-145.

انظر كذلك:

F. Corriente ¨Le Berbera a Al Andalus¨, Etudes et Documents Berberes 15-16 (1998) [2000] M. 269-275, F. Corriente «The Berber adstratum of Andalusi Arabic», Festschrift fur Otto Jastrow Zum 6Q Geburtslag, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002, pp. 105-111, F. Corriente, Joaquin Bustaurante y Mohaud Tilanatine:

«كتاب عمدة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب»

Consejo Superior de Investigación Científicas, Madrid, 2004,



وتختلف اللهجة الأندلسية عن اللهجات العربية القديمة الأخرى من حيث أنها اللهجة الوحيدة التي استخدمت في الكتابة، وعليه فهناك مصادر مباشرة تقريبًا لدراستها. أقول «تقريبًا» لأن الأنواع الثلاثة الأخرى الأكثر مباشرةً تعكس مستويات متباينة للغة لكن يمكن اعتبارها بعيدة عن الطبيعية، على الأقل إذا قارنّاها بالمصادر التي يعتمد عليها الباحثون المتخصصون في اللهجات العربية الحديثة. وهذه المصادر عبارة عن تسجيلات شفوية ذات طابع شعبى.

والمصادر الثلاثة المباشرة لدراسة اللهجة الأندلسية هي:

أول مجموعة من المصادر هي أعمال ذات طابع لغوى حررت لأغراض مختلفة. أول عمل من هذا النوع عنوانه «ألفاظ بالعربية» Vocabulista in Arabicoقاموس عربي لاتيني عربي حُرر في القرن الثاني عشر شرقي الأندلس (ربما في ميورقة) ونُسب إلى رايمون مارثي. كان الهدف من القاموس هو أن يتعلم المبشرون اللغة العربية لممارسة أعمال التنصير. القاموس يتضمن معلومات عن الألفاظ وعناصر اللهجة الأندلسية وعناصر أخرى فصحى[1]. أما المصدر الثاني فهو «معجم ليون»، وهو قاموس عربي لاتيني حُرِّر في طليطلة في القرن الثاني عشر وكان يهدف إلى أن يتعلم المستعربون الحروف اللاتينية، وهو يتضمن بالإضافة إلى عناصر اللغة الفصحى بعض المعلومات عن اللهجة الأندلسية[2]. والمصدر الثالث وهو أهم



بالنسبة لأثر اللغات الرومانثية في اللهجة الأندلسية انظر:

F. Corriente Arabe Andalusí y lenguas romances, Madrid, MAPFRE, 1992; F. Corriente «El idiololecto de Filología Española 75 (1995) pp.5-33.

F. Corriente Diccionario de arabismo y voces afines en iberromance, Madrid, Grados, 1999.

F. Corriente, A dictionary of Arabic and Allied Loanwords Spanish, for tugese, Catalan, Galician and Kindred Dialects, Leiden, Brill, 2008.

(1) نشر في دراسة كورينتي:

El léxico árabe andalusí según el Vocabulista in Arabico, Madrid, UCM, 1989 [1990]

(2) نشر في كتاب كورينتي :

Lexico estándar y andalusí del Glosario de Leidens , Madrid, Dpt. de Estudios Árabes e Islámicos WCM, 1991.

المصادر هو كتاب بدرو ألكالا الذي وضعه في القرن السادس عشر، وهو قاموس ومبادئ النحو العربي الغرناطي ونصوص يشرح فيها قواعد العقيدة المسيحية باللغة العربية الغرناطية. ولقد كتب بدرو ألكالا اللغة العربية بحروف لاتينية ويمكن اعتباره أول عمل مهم في إطار الاستعراب الإسباني، وكان يهدف إلى أن يتعلم اللغة العربية الغرناطية بهدف تنصير المسلمين، وهو يتضمن معلومات وفيرة عن اللهجة الأندلسية الغرناطية بالإضافة إلى عناصر من اللغة الفصحى[١].

وتكتسب هذه المصادر الثلاثة أهمية وقيمة كبيرتين من وجهة النظر المعجمية lexicográfico لدراسة الألفاظ، لأنها توفر بيانات كثيرة مباشرة وغير مباشرة حول الألفاظ والتعبيرات الأندلسية غير المسجلة في الكتب الأندلسية. ومع ذلك وباستثناء كتاب ألكالا الذي يتضمن بيانات عن النحو وبعض النصوص فإن هذه المصادر تقدم معلومات محدودة من قضايا النحو.



المجموعة الثانية من المصادر عبارة عن شعر المقطوعات الأندلسية، أي الأزجال التي كتبها مؤلفون مثل ابن قزمان[٢] والششترى[٣] أو غيرهما، بالإضافة الى «خرجات» مكتوبة باللهجة الأندلسية وهي الغالبة[٤].

إن هذه القصائد تعتبر جواهر حقيقية من وجهة النظر اللغوية لأنها نصوص دارجة في الأساس، ولو أنها لا تخلو من ألفاظ فصحى طبيعية في مجال الشعر.

---

(1) نشره كورينتي في كتابه:
El léxico andalusí según P. de Alcalá, Madrid, Dpt de estudios Árabes e Islámicos UCM, 1989

(2) انظر:
F.Corriente: Gramática, métrica y texto del coancionero de Ibn Guzman, Madrid, Instituto Hispano Arabe de Cultura, 1988.

ظهر بعد ذلك في طبعة المجلس الأعلى للثقافة «ديوان ابن قزمان القرطبي (إصابة الأغراض في ذكر الأعراض)» القاهرة 1995.

(3) نشره كورينتي في كتابه:
Poesía estrófica atribuida al místico granadino as Sustari,Madrid, CSIC, 1988.

(4) انظر:
F. Corriente: Poesía dialectal árabe y romance en al-Ándalus, Madrid, Gredos, 1997.

وتوفر هذه القصائد معلومات كثيرة حول كل مجالات اللغة: الصوتيات وعلم الصرف والنحو، وعلم المعاني والألفاظ. بالإضافة الى كل ذلك فإنها تشكل أول نموذج قيم للأدب العربي العامي بالنظر إلى أن الأندلسيين قد استطاعوا كتابة شعر محرر بلغة عربية غير فصحى، وهو شيء لم يكن معهودًا في ذلك العصر ولا في المحيط الثقافى الذي كان يتشوق إلى ما هو فصيح وما هو شرقي.

المجموعة الثالثة من المصادر المباشرة هي مجموعة الأمثال الأندلسية التي جمعها مؤلفون مختلفون، أولهم القرطبي الزجَّال (القرن الثالث عشر)[١]، والثاني هو ابن عاصم الغرناطي (القرن الرابع عشر)[٢]، أما الثالث فهو الموريسكي الغرناطي ألونسو ديل كاستيو (القرن السادس عشر)[٣].

إن الأمثال الشعبية مهمة جدًّا من وجهة النظر اللغوية لأنها تتضمن غالبًا ألفاظًا وتعبيرات تنتمي إلى اللغة الدارجة، بل العامية، حيث تتضمن شتائم، وألفاظًا قبيحة وألفاظًا بذيئة يندر أن نجدها في نصوص أخرى (إلا في الأزجال الجريئة لابن قزمان) ولما كان كل مثل شعبي نصًّا صغيرًا مستقلاً وبرغم الصفة الجامدة لبعض التعبيرات فإن الباحث يجد معلومات لغوية وأخرى عظيمة القيمة لدراسة اللهجة الأندلسية.

هناك بطبيعة الحال مصادر أخرى غير مباشرة مثل الوثائق الأندلسية الكثيرة التي نلمح فيها أثر العامية وهي ما يمكن تصنيفها على أنها نصوص عربية

---

(1) بالإضافة إلى تحقيق محمد بن شريفة «أعمال العوام لأبي يحيى الزجالي» فاس، مطبعة محمد الخامس، المجلد الثاني 1971–1975 لدينا طبعة أخرى لأحمد سالم ولد محمد بابا:

Estudio dialectológico y lexicológico del refranero andalusí de Abu Yahya az Zajjali, Zaragoza, Area de Estudios Árabes e Islámicos, 1994.

(2) انظر:

Editado y traducido por Marina Marugan: El refranero de Ibn Aasim Al Garantí, Madrid, Hiperan 1994.

(3) انظر:

F. Corriente y Housein Bouzineb: Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo, Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos. 1995



متوسطة. والنموذج الحى على ذلك هي الوثائق التي حررها المستعربون في طليطلة خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر[1]. هناك مصدر آخر مهم هو كتاب «لحن العامة» وهي كتب تعليمية تهدف إلى تسجيل الأخطاء اللغوية التي يرتكبها عوام الناس وذلك بهدف تصحيحها والإشارة إلى البديل الصحيح[2]. هناك مصدر مهم آخر هو مجموعة أسماء البلدان ذات الأصل العربي، وكذلك الكلمات ذات الأصل العربي المتضمنة في اللغات الرومانثية والتى انتقلت عبر اللهجة الأندلسية، وهي توفر بيانات ربما لا توجد في مصادر أخرى[3].

إن مجرد حصر المصادر التي أشرنا إليها، والأبحاث الكثيرة حولها على يد المستعربين الإسبان خاصة فيديريكو كورينطي يدل بوضوح على التطور الكبير الذي حدث منذ أواخر سبعينيات القرن الماضي وحتى العقود الأولى من القرن الحادي والعشرين. في السطور التالية سنجده بالتفصيل تاريخ هذا التطور.

الدراسات حول اللهجة الأندلسية:

ارتبطت الدراسات حول اللهجة الأندلسية ارتباطًا وثيقًا بفيديريكو كورينطي، فهو مؤلف 80٪ على الأقل من الدراسات التي أجريت حتى الآن حول الأندلس من وجهة نظر لغوية. في إطار هذا العرض الموجز لتطور الدراسات في هذا المجال المعرفي رأيت من المناسب أن أقسّم الدراسات والأبحاث[4] إلى أربعة مراحل رئيسة.

---

(1) انظر:

Ignacio Fernando El dialecto andalusí de la Marca Media. Los documentos mozórabes toledanos de los siglos XII, y XIII, Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos, 1995.

(2) انظر كنموذج لذلك كتاب المؤلف السبتي ابن هشام اللخمي الذي نشره خوسيه بيريث لاثارو «المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان»، 1990 ،CSIC

(3) بيانات جمعها كورينتي بدقة في:

Diccionario de arabismos y voces afines en iberromance, Madrid, Gredos, 1999. F. Corriente A dictionary of Arabic and allied Loan words Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects, Leiden, Brill, 2008.

(4) يتحدث عن أبحاث كورينطي (المترجم)

المرحلة الأولى بدأت عام 1977 بنشر كتاب بالإنجليزية تحت عنوان «A grmatical Sketch of the Spanish dialect Hundle » والكتاب عبارة عن دراسة مستفيضة يعتمد فيها فيديريكو كورينطي على عدد هائل من المصادر يصنفها بدقة لكي يقدم وصفًا دقيقًا للهجة الأندلسية. كانت تلك الخطوة مبكرة لكنها شكلت تقدمًا من جميع وجهات النظر. قبل هذا الكتاب لم تكن هناك دراسة علمية مهمة حول اللهجة الأندلسية. ربما كان الاستثناء الوحيد هي دراسات الفرنسي ج. س.كولين الذي نشر مقدمة موضوعية ودقيقة حول اللهجة الأندلسية في «موسوعة الإسلام» وترك دراسات عديدة لم تُنشر حول اللهجة الأندلسية لاتزال محفوظة في قاعة المخطوطات الشرقية بمكتبة فرنسا الوطنية، بما فيها تحقيق كامل لديوان ابن قزمان تجدر الإشارة أيضًا إلى دراسة أ. ستيغر الذي نشر كتابه:

Contribución a la fonética del hispanoárabe y de los arabismos en el (Ibero–románico y el siciliano (Madrid، Imp Hernando، 1932

وهو كتاب أعاد نشره المجلس الأعلى للبحث العلمي بمدريد دون تغيير ولا تنقيح عام 1991. الكتاب عبارة عن دراسة مفصلة للتغيرات الصوتية التي طرأت على الألفاظ الأندلسية التي انتقلت إلى اللغات الرومانثية في شبه جزيرة إيبيريا وإلى اللغة الصقلية بشكل جزئي. استطاع فيديريكو كورينطي عبر كتابه المذكور أن يؤصل بشكل علمي ما كان مجرد محاولات للاقتراب من القضية. تلك الخطوة الأولى تبعتها خطوة أخرى، فقد نشر كورينطي عام 1992 بالإسبانية كتابًا بعنوان: (Arabe andalusí y lenguas romances (Madrid، Mayfre يصحح فيه أخطاءً وردت في الكتاب الأول ويكتب فيه صفحات رائعة عن الصلة بين اللغة العربية واللغات الرومانثية في شبه جزيرة إيبيريا. من المثير للانتباه أن هذين الكتابين الرابطين قد خرجا إلى النور قبل اكتشاف مصادر اللهجة الأندلسية.

المرحلة الثانية في دراسة اللهجة الأندلسية تتمثل في نشر مجموعات من أزجال ابن قزمان على يد فيديريكو كورينطي تحت عنوان:

Gramática، métrica y texto del Canciones de Ibn Quzman (Madrid، Instituto Hispano Árabe de Cultura، 1980)

هذا التحقيق الذي تصحبه دراسة للغة والعروض جعل من الممكن أن نضع هذا المصدر الأهم لدراسة اللهجة الأندلسية في مكانه الصحيح. كتاب كورينطي عبارة عن دراسة رائعة توجت دراسات لمؤلفين آخرين مهدوا الطريق بنشر بعض الأجزاء، لكن تلك الدراسات كانت تخلو من الدقة والمستوى اللغوى الذي تمتع به فيديريكو كورينطي لخبرته في اللهجة الأندلسية. هذا الكتاب تبعته عام 1995 طبعة ثانية منقحة نُشرت في مصر تحت عنوان: «ديوان ابن قزمان القرطبي» إصابات الأغراض في ذكر الأعراض «القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة) وهو كتاب أتاح للقراء العرب الاطلاع على إنتاج الزجال العبقري القرطبي وعلى خصائص اللهجة الأندلسية.

إن هذا الكتاب بالإضافة إلى كونه يمثل خطوة ثانية مهمة قد فتح طريقًا أمام الخطوة الثالثة في الدراسات حول اللهجة الأندلسية، والتي تمثلت في تحقيق الجزء الأعظم من مصادر اللهجة الأندلسية ودراستها دراسة لغوية. في هذه الخطوة يبرز أيضًا اسم فيديريكو كورينطي فقد نشر أعمالاً للششترى (1988) وألكالا (1988) بالإضافة إلى كتاب:Vocabulista in Arabico الذي يُنسب إلى رايمون مارتي (89-1990)، وكتاب: « Glosario de Leiden)1991)» وأمثال ألونسو ديل كاستيو، بالتعاون مع الحسين بوزينب (1994)[1] في تلك الفترة دخل المجال بعض تلاميذ كورينطي مثل مارينا ماروغان التي حققت أمثال ابن عاصم عام 1994، وإغناثيو فيراندو

(1) كل هذه الأعمال مذكورة في ملاحظات سابقة.

الذي نشر دراسة عن وثائق نصارى طليطلة من وجهة النظر اللغوية عام 1995، وأحمد سالم ولد محمد بابا الذي نشر مجموعة من أمثال أبي يحي الزجالي عام 1999. بهذه التحقيقات والدراسات تنتهي بشكل عام دائرة مصادر اللهجة الأندلسية التي أصبحت متاحة للباحثين بفضل المعايير التي أرساها كورينطي في كتابه الأول باللغة الانجليزية. لم يكن ذلك أمرًا هينًا لأنه من الضرورة بمكان الاعتماد على نصوص محددة ومدروسة. ورغم أنني أدرك أن كورينطي لا يحب إطلاق لفظ «مدرسة» على منْ يعملون تحت إشراف أستاذ في مجال الاستعراب، فإنه يبدو من المناسب أن نتحدث عن بنى كورينط[1]، وإن كان الأستاذ هنا لا يمارس دور الرقابة الصارمة، ولا يقوم التلاميذ بخدمة الاستاذ، وهو دور لمسناه في مجال الإستعراب الإسباني وأضرّ بتطور الأبحاث.

المرحلة الرابعة في دراسة اللهجة الأندلسية بدأت عام 1997 بنشر كورينطي لقاموس عربى أندلسى انجليزى تحت عنوان: Dictionary of Andalusi Arabic (Leiden: Brill) هذا القاموس شكل خطوة مهمة عالية القيمة، فبعد جمع المصادر المباشرة للهجة الأندلسية يقدم أدوات كاملة يمكن على ضوئها مراجعة ألفاظ تلك اللهجة، وهو ما يسمح للباحث بمقارنة الألفاظ الأندلسية بألفاظ في اللهجات العربية الأخرى. بالإضافة إلى ذلك فإن القاموس نُشِرَ بالإنجليزية، وهو ما يسهل قراءته في العالم الخارجى. والقاموس يتضمن أيضًا ملاحظات حول أصل الألفاظ وفهارس للكلمات مرتبة من حيث أصلها، وهو ما يوضح اهتمام المؤلف بتاريخ الألفاظ وأصلها وهو الاهتمام الذي تبلور في كتب لاحقة لكورينطي أشير إليها في الهامش. بفضل هذه القاموس أصبحت اللهجة الأندلسية أكثر لهجة عربية معروفة وأصبحت أساسًا لعلم اللهجات العربية بل واللغات السامية.

---

(1) يشير الباحث هنا بشكل غير مباشر إلى تلاميذ كوديرا الذين أطلق عليهم بنو كوديرا. (المترجم)

أستطيع القول إن نشر القاموس يمثل نهاية مرحلة جمع المصادر المباشرة والدراسة الدقيقة للمواد المتاحة. ومع ذلك فهناك مرحلة خامسة بدأت على شكل كتاب (لمجموعة مؤلفين) حول قواعد اللهجة الأندلسية، عنوان:

A descriptive and comparative gramar of Andalusi Arabic (Leiden، Prill،2012)

هو كتاب جديد نُشر بالإنجليزية يُنهى فيه كورينطي الدائرة التي بدأها بكتابه الأول الذي نشره بالإنجليزية وله نفس الخصائص وإن كان أكثر تنقيحًا. يُضاف إلى ذلك، وكما يدل العنوان، فإن الكتاب يطبق منهج المقارنة، وهو ما يُثري مجال دراسة الألفاظ العربية، سواء من حيث التوافق الزمني sincronía أو من حيث التسلسل الزمني diacronía. الكتاب يحصد ثمرة ما يربو على ثلاثين عامًا من البحث المتواصل حول اللهجة الأندلسية. لم تحظ مجالات كثيرة في الاستعراب الإسباني بنفس التطورات السريعة المتواصلة في فترة محدودة، وكان كل ذلك بفضل العمل الدؤوب ودقة منهجية الأستاذ كورينطي.

وإلى جانب الدراسات التي خصصها كورينطي بشكل مباشر للهجة الأندلسية نذكر هنا أنه فتح في السنوات الأخيرة بالتعاون مع باحثين آخرين مجالين للبحث يمكن أن يلقيا مزيدًا من الضوء على الألفاظ وتاريخ اللهجة الأندلسية وعلاقتها باللغات الموجودة في محيطها.

المجال الأول هو دراسة الألفاظ العربية في لغات شبه جزيرة إيبيريا، وقد خصص له كورينطي معجم: Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance (Madrid،Gredos، 1999) أتبعه بطبعة ثانية مزيدة ومنقحة عام 2003، وبطبعة باللغة الانجليزية تحت عنوان: A dictionary of Arabic and Allied لله Loan words Spanich Portuguese، Catalan، Coalician and Kindred

Dialects (Leiden، Brill، 2008) جاء ذلك بعد سلسلة مقالات نشرها في مجلة :

(Estudios de Dialectología Norteafrican، Andalusí (EANA

فى هذه القواميس يلاحظ أن الألفاظ الأندلسية تتطور حتى تتحول إلى ما يسمى بالألفاظ العربية في لغات شبه جزيرة إيبيريا. ورغم أن المعلومات حول اللهجة الأندلسية ليست مباشرة فهناك بعض الحالات يكون فيها اللفظ العربي الموجود في اللغات الرومانثية هو الدليل الوحيد على الأصل الأندلسى، وهذا يثري المعلومات حول اللفظ.

المجال الدراسى الثاني الذي فُتح في السنوات الأخيرة هو دراسة الكتب الطبية الصيدلية وهي تعتبر مصدرًا غنيًّا بالمعلومات حول الألفاظ الخاصة بالصيدلية والحيوانات والطب. يجب أن نذكر هنا الدراسة التي أعدها كل من خواكين بوستامانتى ومهند تيلماتين حول كتاب أبي الخير الإشبيلي[1]، الذي أتاح فرصة دراسة وتحليل عدة ألفاظ أندلسية وبربرية ورومانثية استخدمت في دراسة النباتات في الناحية القريبة من أندلوثيا.

ما هي آفاق مستقبل دراسات اللهجة الأندلسية ؟ أستطيع القول إن استعادة المصادر المباشرة لدراسة اللهجة الأندلسية هو أمر قد تحقق بالفعل، باستثناء كتب صغيرة خاصة بالجغرافيا أو بنصوص حُررت باللغة العربية المتوسطة التي تتضمن بيانات مهمة حول اللهجة الأندلسية. ومع ذلك فهناك في رأيي عدة مجالات للأبحاث يمكن أن تشكل دراسات غير مباشرة تثرى معلوماتنا عن اللهجة الأندلسية إذا امتلكنا أدوات الدراسة وهي النحو والقواميس والكتب المحققة. هذه المجالات البحثية يمكن تصنيفها إلى:

(1) مذكور في ملاحظة.

دراسة تفصيلية حول جوانب صوتية ولفظية ونحوية أو دلالية لكتاب، أو مجموعة كتب أندلسية على سبيل المثال يمكن البحث في قضايا نحوية مثل استخدام حروف الجر، صيغة الأفعال، الجمل الشرطية...إلخ في بعض المصادر المباشرة مثل ديوان ابن قزمان.

دراسة حول تأثير اللهجة الأندلسية في نصوص عربية فصحى، أي التصويبات التي أدخلها المؤلفون على نصوصهم الفصحى بعد أن كتبوا سهوًا بعض الألفاظ بلغتهم الأم أي اللهجة الأندلسية.

دراسة حول تأثير اللهجة الأندلسية في نصوص رومانثية بما فيها من ألفاظ عربية وأسماء بلاد وألقاب. من المؤكد أن كورينطي قد أجرى بعض هذه الدراسات حول كتاب «الحب الطيب» و«أغنيات ألفونسو» وLozana andaluza لكن هناك أعمالاً أخرى مهمة. هذا يشمل أيضًا وثائق المدجنين والموريسكيين التي يمكن أن تلقى مزيدًا من الضوء[١].

دراسة مقارنة أكثر شمولاً توضح علاقة اللهجة الأندلسية باللهجات العربية الأخرى. إحدى مزايا هذا النوع من الدراسة هي تعميم البيانات المتوافرة لدينا حول اللهجة الأندلسية وتعريف الباحثين في مجال اللهجات العربية المقارنة بهذه اللهجة القديمة الخاصة جدًّا والتي تميزنا [٢].

****

(1) كما أوضحت ذلك بالنسبة للوثائق الأراغونية في بحث:
Ignacio Ferrando «El árabe andalusí en Aragón: fuentes y vías de aproximación», EDNA B (1998), pp.35-59.

(2) Ignacio Ferrando «Quelques observations su l origine, les valeurs et les emplois du preverbe/ka-/ dans les dialectes árabes occidentaux et andalous», MAS-GELLAS, Nouvelle serie 7 (1995-6), pp 116-144; Ignacio ferrando «Le morpheme de liaison/an/ en árabe andalou: notes de dialectologie comparee», Oriente Moderno, XIX (LXXX), 2000, pp. 25-46, Ignacio Ferrando»L árabe andalou et la classification des dialects neoarabes», Proceedings of the Fourth Internactional Conference of the Association Internacional de Dialectologie Arabe, AIDA (Marrakech 1-4 abril, 2000, Rabat 2002, pp. 189-200.



بيننا في الأندلس

اليهودية الأندلسية ودراستها[1] [2]

ماريا أنخيليس غاييغو

المجلس الأعلى للبحث العلمي مدريد

دراسة اليهود في الأندلس.. المرحلة التأسيسية

هناك مجالات عديدة في تاريخ يهود الأندلس وثقافتهم كانت مجالاً للدراسة منذ العصور الوسطى، وقد أجرى هذه الدراسات يهود يقيمون في أوروبا المسيحية، وكان هؤلاء يدركون الإنجازات الفكرية التي حققها إخوانهم في الدين في الأندلس، فقاموا بتحليل إنجازات يهود الأندلس والتعليق عليها. إن تقديم بيانات عن مؤلفي تلك الأعمال أو في حالة العجز عن ذلك عن محيطها الثقافي قد قادنا إلى البحث عن تاريخ الوجود اليهودي تحت الحكم الإسلامى. يكفى كنموذج لأولئك «الباحثين» في الثقافة الأندلسية الشاعر موشيه بن عزرا (1055–1135) الذي ولد في الأندلس وقضى معظم حياته به رغم أنه اضطر للهجرة بعد غزو المرابطين واستقر في الممالك المسيحية. هناك وضع كتابه «المناجاة والدعاء»[3].

---

(1) يعود الفضل في نشر هذا البحث إلى تمويل وزارة الثقافة:

(Proyecto 1+D «Lengua y literatura judeo-árabe de la Edad Media a la Edad Moderna» FF12010-20568).

(2) استخدم هنا تعبير ابن ميمون «عندنا في الأندلس» أو «عندنا في المغرب» الذي كان يعبر عن الحنين إلى الأندلس بعد سنوات كثيرة من رحيله عن شبه الجزيرة واستقراره في مصر. انظر:

Joshua Blau, ‹At Our Place in al-Andalus›, ‹At Our Place in the Maghreb›, en Joel Kraemer (ed.), Perspectives on Mainmonides:Philosophical and Historical Studies, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 1991, pp.293-294.

(3) Montserrat Abumalham Mas (ed., trad.) Kitab almuhadara wal mudakara de Mose ibn Ezra, 2 vols., Madrid, CSIC, 1985-86.

كان الهدف الأول منه مقارنة الشعـر العربي بالشعر العبري لإثبات تفوق الشعـر العبري. وقد استعرض المؤلف الشعراء الذين سبقوه ومنهم الأندلسيون بطبيعة الحال. هناك أسماء أخرى برزت في مجال نقل التراث اليهودي الأندلسي ودراسته في المرحلة الأولى وهم مؤلفون قضوا معظم سنوات عمرهم في الأندلس مثل أبـراهـام بن عـزرا (1089–1164) ويهـوذا بن تيبون (1120–1190). بالنسبة للدراسات ذات الطابع التاريخي لا يتوفر لدينا سوى كتاب واحد ذي طبيعة تأريخية تقريظية لأبراهام بن داود (1110–1180) بعنوان «سِفر التراث» الذي يتضمن أخبارًا في غاية الأهمية عن تاريخ اليهودية في الأندلس[١].

علينا أن ننتظر حتى منتصف القرن التاسع عشر حتى نستطيع أن نتحدث عن دراسات حديثة حول هذا الموضوع. في إسبانيا كان أدولفو دي كاسترو هو الذي نشر في عام 1848 أول بحث علمي عن تاريخ اليهود في شبه جزيرة إيبيريا: «تاريخ اليهود في إسبانيا منذ البداية حتى أوائل القرن الحالي»[٢]، وهو كتاب حقق نجاحًا كبيرًا كما يتضح من ترجمته إلى الإنجليزية بعد ثلاثة أعوام فقط من صدوره[٣]. يلي ذلك كتاب خوسيه أمادور دى لوس ريوس «التاريخ الاجتماعي والسياسي والديني لليهود في إسبانيا والبرتغال» الذي صدر في ثلاثة مجلدات في عامي 75 – 1876 [٤].

بالتزامن مع ذلك برز اهتمام في منطقة وسط أوروبا بتاريخ اليهود في شبه جزيرة إيبيريا بين مثقفي علم اليهودية. يختلف اهتمام هؤلاء بالموضوع عن جهود

(1) Abraham ibn Daud, Libro de la tradici'on (Sefer ha-Qabbalah); introducción, traducción y notas por Lola Ferre, Barcelona: Riopiedras, 1990. edición del texto hebreo y traducción al inglés de Gerson D. Cohen (ed.,tr.), The Book of Tradition (Séller ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1967.

(2) Cádiz: Imprenta, librería y litografía de la Revista médica, 1847.

(3) The History of the Jews in Spain, trans. Edward D.G.M. Kirwan, Cambridge: Cambridge University Press, 1851.

(4) Madrid: [s.n.: Imp.T.Fortanet].

المؤلفين في إسبانيا، فلم يهتموا بتاريخ اليهود في شبه جزيرة إيبيريا في مجمله، بل قاموا بدراسة علمية نقدية لكل مجالات التاريخ والثقافة اليهوديين ومن بينها الفترة الأندلسية. من المهم أن نشير إلى أن ذلك الاهتمام كان صدى لظرف التهميش الاجتماعي لليهود في أوروبا في ذلك العصر كما يتبين من دراسات كل من إيسمار شورس[١] ، ومارك كوهين[٢] ونورمان ستيلمان[٣] وغيرهم.

إن وضع التهميش الذي عاشه اليهود في أوروبا قبل الثورة الصناعية التي كانت ليبرالية من الناحية النظرية، لكنها كانت في الواقع تتبنى قوانين مناهضة لليهود، منها منعهم من تولي مناصب في الإدارة العامة (بروسيا) ذلك الوضع أدى إلى أن يقارن المثقفون الوضع الحالي والماضي لليهود تحت الحكم المسيحي بوضعهم تحت الحكم الإسلامي وقد رأوا أن الحكم الإسلامي يمثل نموذجًا للتسامح مع اليهود واستيعابهم في المجتمع. وقد وصل التقييم الإيجابي للإسلام ذروته عند الفترة الأندلسية التي تحولت إلى أسطورة كنموذج للمجتمع الذي استطاع فيه اليهود التعايش في انسجام مع غيرهم والمشاركة بإيجابية في السلطة والقيام بأنشطة ثقافية. وقد خصص هنريك غراتيزH . Graetz وهو أبرز مؤرخ يهودي في القرن التاسع عشر عدة صفحات ليهود الأندلس يثني عليهم في كتابه تاريخ اليهود[٤] حيث أبرز المستوى العالي من التعايش بين اليهود والمسلمين:

أسهم اليهود في شبه جزيرة إيبيريا السعيدة في بناء عظمة الدولة التي أحبوها كوطن لهم، فلما أسهموا في البناء حصلوا على مكانة عالمية. لقد أسهمت

(1) Ismar Schorsch, «The Myth of Sephardic Supremacy», Leo Baeck Yearbook34 (1989), pp.47-66.

(2) Véase Mark Coben, Ander Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages, Princeton NJ: Princeton University Press, 1994, pp.3-14, y Íslam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History', The Jersualem Quarterly 38 (1986), pp.125-137.

(3) Norman Stillman, ‹The Judeo-Islamic historical encounter: visions and revision›, en Tudor Parfitt (ed.), Israel and Ishmael: Studies in Muslim-Jewish relations, New York: St. Martin´s Press, 2000, pp.1-12.

(4) نشر الكتاب بالألمانية عام 1853،ثم ترجم إلى الانجليزية عام 1894

Heinrich Graetz, A Histroy of the Jews, 6 vols., edited and in part translated by Bella Löwy, Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society of America, 1956.

إسبانيا اليهودية في تطور اليهودية ربما على نفس القدر الذي أسهمت به يهودا والسامرةBabylonia . إن قرطبة وغرناطة وطليطلة أماكن مألوفة لليهود مثل القدس وطبريةTiberiades [١].

ويشير إلى الإنجازات الثقافية بالتحديد فيقول:

إن الاهتمام بالعلوم والشعر قد استولى على اليهود وتحولت إسبانيا اليهودية إلى مركز للحضارة وللنشاط الروحي: حديقة عاطرة من الشعر ومركز للبحث الدقيق وللفكر الحر. كان اليهود الأندلسيون المثقفون يتحدثون لغة البلاد ويكتبون بها بطلاقة مثل العرب، وكان العرب فخورين بالشعراء اليهود مثل اليهود أنفسهم[٢].

هذه الرؤية العاطفية لوضع اليهود في الأندلس تعبّر عن رغبة أكثر مما تعبر عن واقع، كما يتضح من تأكيد غراتز. إن المسلمين كانوا فخورين باليهود الأندلسيين وهو أمر مستبعد. إن المسلمين لم يكونوا يعرفون اللغة العبرية التي كُتبت بها تلك القصائد، بل لم يكن هناك تبادل اهتمام بأدب الآخرين. رغم أن اليهود كانوا على دراية بالثقافة العربية الإسلامية فإن المؤلفين المسلمين لم يبدوا أنهم على علم (إلا في حالات استثنائية) بالأدب الذي يكتبه اليهود. إن هذا الحديث الحالم عن التاريخ اليهودي الأندلسي كان يعبر عن رغبة الباحثين في إيجاد حالات سابقة للتعايش بين اليهود وغير اليهود، وبالتالي معاتبة العالم المسيحي المعاصر لهم[٣].

---

(1) «The Jewish inhabitants of this happy peninsula contributed by their hearty interest to the greatness of the country, which they loved as only a fatherland can be loved, and in so doing achieved world-wide reputation. Jewish as Judaea and Babylonia… Cordova, Granada, and Toledo are as familiar to the Jews as Jerusalem and Tiberias» (vol.III,pp.41-42).

(2) «Enthusiasm for science and poetry seized them and Jewish Spain became the home of civilization and of spiritual activity-a fragrant garden of joyous, gay poetry, as well as the seat of earnest research and clear thought…The cultured Jews of Andalusia spoke and wrote the language of the country as fluently as their Arab fellow-citizens, who were as proud of the Jewish poets as the Jews themselves…» (vol. III, pp.214-215, 236).

(3) يقول برنارد لويس إن أسطورة التسامح في الأندلس قد استخدمت «لضرب جيرانهم المسيحيين».

إن حالة الأندلس – بالنسبة لأولئك الباحثين كانت نموذجًا للمنافع التي يمكن أن يحصل عليها مجتمع غير يهودي: إذا قبل اليهود وعاملهم باحترام فسيحصل منهم على تعاون في مجال السياسة وفي الحكم وفي تقدم العلوم، بالإضافة إلى تقدم ثقافي يصنعه اليهود.

بالإضافة إلى تلك الفكرة عن التسامح الديني الإسلامي إزاء اليهود التي يخلص إليها العلماء الذين درسوا تاريخ الأندلس هناك مفهوم آخر ظل مقترنًا بدراسة يهود الأندلس: وجود عصر ذهبي. لقد استند المؤرخون اليهود إلى مفهوم فرانك ديليتشF. Delitzsche وهو لوثري دارس للعبرية استعمل مصطلح «ينتمي إلى العالم القديم» للإشارة إلى الشعر العبري الأندلسي المكتوب بين عامى 940 – 1040[١]. وقد طبقوا استخدام مصطلح «العصر الذهبي» على الأدب كله، بل وعلى الحياة السياسية والاجتماعية ليهود الأندلس.

كان ذلك هو السبب في أنه في الإطار الأكاديمي والاجتماعي تمت صياغة المفهومين اللذين سيظلان ملتصقين بدراسة اليهود في الأندلس. العلاقات المثالية بين المسلمين واليهود، ووجود فترة ازدهار ثقافي أطلق عليها لقب «العصر الذهبي»

إن دراسة الانتاج العلمي والأدبي ليهود الأندلس سيبرز فيها شخصيتان استثنائيتان: سالومون فونك (1803–1867) وبوريز سيتنشيور (1816–1907). أما أولهما فقد كان رائدًا في دراسة أعمال عدة نحاة أندسسيين، خاصة يونان بن جناح (القرن الحادي عشر) وقد حقق فصولاً كاملة من كتبه النحوية اعتمادًا على مخطوطات المكتبة الوطنية الفرنسية ومكتبة بودلياتان[٢] في الفرييج ونقلها إلى

انظر:

(History: Remembered, Recovered, Invented, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975, p.77).

(1) Franz Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poësie vom Abschluss der reiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit, Leipzig: Kart Tauchnitz, 1836: «Die Bluthezeit Oder das golden Zeitalter Spanisch jüdischen Poësie reicht von 940-1040@ (p.44).

(2) ‹Notice sur Abou›I-Walid Merwan Ibn Djana›h et sur quelques autres grammairiens hébreux du

الفرنسية، كما درس الفلسفة اليهودية العربية، خاصة شلومو بن جبيرول (القرن الحادي عشر) واعتبره المؤلف الحقيقي لكتاب ينتمي إلى الأفلاطونية الجديدة بعنوانFons Vibe : يُنسب عادة إلى شخص مسيحي لم يوجد في الحقيقة، اسمه ابن سبرون (وهو تحريف لاسم ابن جبيرول)(١). هناك دراسة أخرى مهمة وهي دراسة رائدة حول وضع اليهود تحت حكم الموحدين، وقد اعتمد باحثون كثيرون على هذه الدراسة فيما بعد(٢).

أما أبحاث موريز شنيدر فقد شكلت إطارًا أكثر اتساعًا من مجال أدب يهود الأندلس وكانت خطوة مهمة في دراسة ذلك الأدب. يبرز في المقام الأول كتابه Die Arbishe Literatura der Juden وهو حصر لكل المعلومات المتوافرة في ذلك العصر (مخطوطات، ترجمات، مراجع) حول الأدب اليهودي العربي في العصور الوسطى بما فيه المؤلفون الأندلسيون. الشيء نفسه يحدث في كتب أخرى يخصصها للترجمات العبرية في العصور الوسطى(٣)، وتاريخ الأدب العبري منذ نشأته حتى القرن الثامن عشر(٤). والفهارس التي أعدها لعدة مكتبات أوروبية، خاصة مكتبة بودليانا(٥). من كل هذه الأعمال التي تشمل مجالات كثيرة من الإنتاج اليهودى، نستطيع الحصول على معلومات قيمة حول الإسهام الحضارى ليهود الأندلس.




Xe et du XIe siécle, suivi de I'introduction du Kitab al-luma' d'Ibn Djana'h, en arabe avec une traduction française,' Journal asiatique, quatréme série 15)1850), pp.297-337; 16 (1850), pp.5-50, 201-47, 353-427.

(1) Saomon Punk, Mélanges de philosophie juive et arabe: renfermant des extraits méthodiques de la Source de vie de Salomon ibn-Gebirol (dit Avicebron), 2 vols., Paris: A. Franck, 1859.

(2) انظر دراسته:

'Notice sur Joseph ben-Iehuda ou Abou'hadjâdj Yousouf ben-Ya'hay al-Sabti al-Maghrebi, disciple de Maĭmonide', Journal Asiatique 14 (troiséme série) (1842), pp.5-70.

(3) Die hebràischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dometscher, Berlin: Kommissionsverlag des bibiographischen Bureaus, 1893.

(4) نشر الكتاب بالألمانية أولاً لكن الترجمة الإنجليزية حازت شهرة أكبر. انظر:

William Spottiswoode: Jewish literatura from the eighth to the eighteenth century: with an introduction on Tamud and Midrash, London: Longman, 1857.

(5) Moritz Steinschneider, Catalogus librorum hebraeorum in Biblioteca Bodleiana, Berolini: Typis A. Friedlaender, 1852-60.

إن العمل الرائد لهذين الباحثين في مجال الثقافة اليهودية الأندلسية قد استمر بعد ذلك بشكل تخصصي تمثل في دراسة جوانب محددة مثل الشعر العبري والرواية العبرية والنحو والفلسفة والأدب العلمى. وبالتوازي مع ذلك منذ ذلك الحين أجريت دراسات تأريخية كثيرة من وجهات نظر مختلفة فتحت المجال أمام تطور العلوم الاجتماعية (دراسة الأنواع والأنثربولوجيا) وأمام اكتشاف مواد مجالات جديدة للدراسة. فيما يتعلق بهذا الجانب الثاني من المهم الإشارة إلى أنه في أواخر القرن التاسع عشر تم اكتشاف مخطوطات في معبد بن عزرا في القاهرة[١]. إن القراءة المتأنية لأكثر من 140 ألف قطعة قد أحدث ثورة في المعلومات حول المجتمعات اليهودية تحت الحكم الإسلامي في العصور الوسطى، بما فيها الأندلس[٢].

أحاول الآن استعراض تطور مجالات الدراسة والوضع الحالي للدراسات حول اليهود في الأندلس[٣].

الدراسات التأريخية

تعد كتابات إلياهو أشثور[٤] المنشورة بالعبرية عام 1966 أكبر دراسة خُصصت ليهود الأندلس حتى الآن، وهي حافلة بالبيانات وتقدم وصفًا دقيقًا لحياة اليهود

(1) تاريخ اكتشاف مخطوطات جنيزا وأهميتها للدراسات اليهودية يشير إليه ستيفانريف، انظر:
A Jewish archive from old Cairo: A history of Cambridge University's Genizah collection, Richmond: Curzon Press, 2000.

(2) انظر الدراسة القيمة للمجتمعات اليهودية في حوض البحر المتوسط التي قام بها غوينين على ضوء مخطوطات جنينزا. انظر: ***Shelomo Dov Goitein, A Mediterranean society: the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza, 5 vols., Berkeley: University of California Press, 1967-1993.***

(3) هذا الإيجاز يسعى فقط إلى تقديم عرض عام للموضوعات التي أرى أنها ميزت هذا المجال.

(4) Eliyahu Astro, Qorot ha-yehudim bi-Sefarad ha-Muslemit, 2 vols., Mahad: Metuqenet u-Murhevet, 1966. la versión inglesa ha tenido mayor difusión: The Jews of Moslem Spain, translated from the Hebrew by Aaron Klein and Jenny Machlowitz Klein, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, c1973-84 (reimpreso en 1992, con introducción de David Wasserstein).



الأندلسيين في مختلف جوانبها. إنه كتاب يتسم بالرؤية المثالية للأندلس وقد حظى بقبول كبير في أوساط الباحثين. رغم ذلك فإنه مرجع لاغنى عنه. هناك دراسات أخرى محددة حول يهود الأندلس وإن كانت أكثر إيجازًا، وهي دراسات قام بها في العقود الأخيرة كل من ن. روث(١)، ر. شندلين(٢)، خ. بالبي(٣)، م.خ. بيغيرا(٤) وحاييم زفراي(٥) وآخرين.

وعلى أي حال وباستثناء حالات فردية(٦)، فإن دراسة تاريخ اليهود الأندلسيين يندرج تحت أطر شاملة مثل تاريخ الأندلس(٧)، أو تاريخ اليهودية في شبه جزيرة إيبيريا(٨)، أو تاريخ اليهود في الإسلام(٩). في كل هذه الدراسات يمكن أن نميز مجالين برزا: صورة رجل البلاط اليهودي في خدمة الحاكم المسلم، خاصة حسداي

---

(1) Norman Roth, ‹Jews in Muslim Spain revisited (some aspects of history and culture), Iberia Judaica 1 (2009), pp.17-47.

(2) Raymond P. Scheindlin, ‹The Jews in Muslim Spain›, en Salma Khadra Jayyusi (ed.), The Legacy of Muslim Spain, Leiden> Brill, 2003, pp.188-200.

(3) Joaquín Vallvé, ‹Los judíos en al-Andalus y el Zagreb (siglos X-XII)›, en Elena Romero (ed.), Judaísmo Hispano: Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño, vol. II, Madrid: CSIC, 2003, pp.449-457.

(4) María Jesús Viguera Molíns, ‹Sobre la historia de los judíos en al-Andalus› en Ángel Sáenz-Badillos (ed.), Judíos entre árabes y cristianos. Luces y sombras de una convivencia, Córdoba: El Almendro, 2000, pp.31-51.

(5) Haim Zafrani, Los judíos del Occidente musulmán: Al-Andalus y el Maghreb. Madrid: Mapfre, 1994 (traducción del francés de Malika Embarek),

(6) أشير هنا إلى دراسة خوان بدرو مونفيرير سالا:

‹Fuentes religiosas árabe-andalusías en los siglos X y XI: obras islámicas, cristianas y judíos›, en José Luis del Pino Garcñia (coord.), La Península Ibérica al filo del año 1000. Congreso internacional almanzor y su época (Córdoba, 14-18 de octubre de 2002),Córdoba: Fundación Prasa, 2008, pp.275-305

(7) انظر على سبيل المثال مارييل فيرو

En los volúmenes coordinados por María Jesús Viguera Moltíns: Los reinos de taifas: al-Ándalus en el siglo XI, (Historia de España, Ramón Menéndez Pidal, VIII-I), Madrid: Espasa-Calpe, 1994.

خاصة الجزء الذي كتبه مارييل فيرو: ***546-‘judíos, cristianos y musulmanes’, pp.523***

(8) Haim Beinart, Los judíos en España, Madrid: Mapfre, 1992; Jane Gerber, The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience, New Cork: The Free Press, 1992.

(9) Bernard Lewis, Los judíos del Islam (trad. Juana Amorós), Madrid: Letrúmero, 2002 (versión original inglesa: The Jews of Islam, Princeton: Princeton University Press, 1984) ; Norman Stillman: The Jews of Arab Lands: a history and source book, Philadephia: Jewish Publication Society of America, 1979.

بن سبروت (910–970)، صمويل بن ناغريلا (993–1055) وجوزيف بن ناغريلا (1035–1066)[1]. في الحالات الأولى برز اليهودي بفضل مشاركته الإيجابية في أعلى درجات الحكم الإسلامى، وفي الحالة الأخيرة برز اليهودي بسبب المعارضة التي لقيها من المسلمين وما ترتب عليه من مذبحة عام 1066. في المجال الثاني وفي ارتباط وثيق مع مشاركة اليهود في السلطة تبرز قضية تؤثر على اليهود وعلى المسيحية أيضًا: تطبيق وضع الذميين في الأندلس وتطوره على مدى المراحل التاريخية. استحقت بها فترة المرابطين وبالأخص فترة الموحدين دراسات كثيرة لأنها فترة عاش فيها اليهود والمسيحيون حكمًا أكثر تشددًا من الحكم الإسلامي السابق، فقد وصل الأمر إلى الاضطهاد وربما إلى تحويلهم إلى الإسلام قسرًا[2].

هذان المجالات يعكسان محوري العلاقة بين المسلمين اليهود ومن ثم اندماج اليهود في المجتمع الإسلامي كما يتضح من صورة اليهودي رجل البلاط، والاضطهاد وانتهاء العلاقة الطيبة نتيجة لسياسة المرابطين المتشددة والعنف الذي صاحبها. هذا الجانبان موجودان في كل الدراسات التي أرادت تقييم العلاقات بين الأديان في الأندلس وتسامح السلطة المسلمة مع أتباع الديانات الأخرى. إن الدراسات حول «التعايش» في أشكاله المختلفة («إسبانيا ذات الديانات الثلاث»، «الثقافات الثلاث»...إلخ) التي يندرج فيها هذا التقييم، هذه الدراسات شكلت جزءًا مهمًا من الأبحاث التي تناولت بوضوح اليهود في الأندلس[3]. إن اليهود بالتحديد هم الذين



---

(1) هناك معلومات كثيرة عن رجال البلاط اليهود في دراسة دافيد واسيرستين عن ممالك الطوائف. انظر:

The rise and fall of the Party-Kings> politics and society in Islamic Spain 1002-1086, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1985.

(2) هناك إسهامات جديدة في هذا المجال نجدها في كتاب:

Amira K. Bennison-María Ángeles Gallego (eds.), Religious minorities ander the Almohads, en Journal of Medieval Iberian Studies 2:2 (2010).

(3) انظر الوضع الحالي للقضية حتى عام 2005 بالنسبة للدراسات حول «التعايش»:

Alex Novikoff, ‹Between tolerance and intolerance in medieval Spain: an historiorgraphic enigma›, Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Couture in Conference and Dialogue 11:1-2

أثبتوا (أكثر من المسيحيين) بمشاركتهم النشطة في الحياة السياسية وفي الثقافة العربية الإسلامية وجود سياسة تسامح إسلامية إزاء الديانات الأخرى والعلاقات الطيبة بين أتباع الديانات الثلاثة.

إن امتداح انسجام العلاقات بين اليهود والمسلمين تعود أصوله إلى الأبحاث التي قام بها مثقفو «علم اليهودية». وقد استمر هذا الاتجاه بلا انقطاع حتى اليوم. من بين الدراسات الأخيرة في هذا الاتجاه يبرز كتاب ماريا روسا مينوكال «جوهرة العالم»[١] التي تركز على هذا الجانب في تاريخ الأندلس بالإضافة إلى إبراز ازدهاره الحضاري.

هناك تقييم نقدي[٢]، بل ومعارض للتقييم الأول، نجده داخل الإطار الأكاديمي وخارجه منذ منتصف القرن العشرين، وهو متأثر بالصراع في الشرق الأوسط. إن تاريخ يهود الأندلس وكذلك تاريخ اليهود تحت حكم المسلمين[٣] قد تعرض لإعادة

(2005), pp.7-36.

هناك دراسات جماعية حديثة عن هذا الموضوع في إسبانيا. انظر:

Alejandro García Sanjuán (ed), Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de Cultura Islámica, Huelva: Universidad de Huelva, 2003, pp.57-84; Ángel Sánz-Badillos (ed.), Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia, Córdoba: El Almendro, 2000; julio Valdeón Baruque, Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo, Valladolid: Ámbito 2004.

(1) María Rosa Menocal, La joya del mundo: musulmanes judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en al-Ándalus, Barcelona: Plaza& Janés, 2003 (trad. Carolina Sanín). Versión original en inglés: The ornamento f the world: how Muslims, Jews, and Christians created a culture of tolerance in medieval Spain, Boston: Little, Brown, 2002.

(2) انظر على سبيل المثال:

Las Menahem Ben-Sasson,›al-andalus: the so-called ‹Golden Age› of Spanish Jewry a critical view›, en alfred Haverkamp et al. (eds.), The Jews of Europe in the Middle Ages, Ostfildern: Hatje Cantz 2004, pp. 123-137; Jane Gerber, 'Reconsiderations of Sephardic history: the origins of the image of the goleen age of Muslim-Jewish relations', en Nathaniel Stampfer (ed.), The Solomon Goldman Lectures IV, Chicago 1985, pp.85-93, y David Wasserstein, : 'Jewish Elites in Al Andalusia', en Daniel Frank, The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity, Leiden: Brill, 1995, pp. 101-110.

(3) هناك بحث يوجه نقدًا شديدًا للإسلام كتبته مؤلفة مصرية:

Bat Yeor, The Dhimmi: Jews and Christians under Islam, Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1985.

تقييم بين اليهود في إطار يسميه مارك كوهين «رؤية بكائية جديدة»[1]. هذا المفهوم لتاريخ اليهود مبنى على فكرة شاعت في القرن التاسع عشر مؤداها أن الشعب اليهودي ضحية كوارث متتالية على يد غير اليهود من المسلمين هذه المرة لا من المسيحيين. وقد نسب أصحاب هذه الفكرة إلى الإسلام والمسلمين معاداة اليهود. بالنسبة للأندلس بالتحديد يتضح هذا الموقف مثلاً في الطريقة التي تُفسر بها سياسة التشدد التي اتبعها المرابطون على أنها جزء من عداوة تاريخية للإسلام نحو اليهودية، وهي عداوة تعود طبقًا لهذا الرأي إلى النبي محمد ﷺ وتستمر حتى اليوم، مرورًا بفترة الأندلس.

أدب يهود الأندلس وإنتاجهم العلمي

تركزت دراسة أدب يهود الأندلس وانتاجهم العلمي في الفترة بين القرنين العاشر والثاني عشر. في تلك الفترة نشأ ما يُسمى عادة «العصر الذهبي» بالإشارة إلى كمية إنتاج الأدب اليهودي في الأندلس وروعته[2]، وكذلك الانتاج العلمي.

العنصر الأول الذي تركز حوله تحليل ذلك الازدهار هو إعادة إحياء اللغة العبرية. كانت اللغة العبرية قد توقف استخدامها كلغة حديث في القرن الثالث الميلادي تقريبًا، وانحصر استخدامها كلغة كتابة في الشعر الجنائزي. إن استخدام اللغة العبرية في الشعر الأندلسي قد تطلّب وجود مرحلة سابقة من دراسة قواعد

---

(1) انظر كتاب كوهين «الأسطورة». إن مفهوم «التاريخ الحزين أطلقه المؤرخ سالو بارون على موقف الدارسين اليهود في القرن التاسع عشر خاصة غراتز، لأن هؤلاء ينظرون إلى تاريخ يهود الشتات على أنه سلسلة من الاضطهاد والمعاناة. انظر:

Salo Wittmayer Baron, ‹Guetto and Emancipation›, The Menorah Journal 14 (1928), pp.515-526.

(2) اعتبارًا من القرن الثالث عشر اتخذ الانتاج الأدبى والعلمى لليهود في إسبانيا المسيحية شكلاً إيجابيًّا، بينما تضاءل بشكل ملحوظ انتاجهم الثقافى في الأندلس. وقد اعتُبر ذلك الأدب على أنه ضعيف القيمة في مجمله، أو مجرد نقل لما هو أندلسى، وهي رؤية تم دحضها في السنوات الأخيرة. انظر:

David Wacks, ‹Toward a history of Hispano-Hebrew literature in its Romance context›, Humanista 14 (2010), pp. 178-209.

وألفاظ اللغة العبرية لغة التوراة بحيث سمحت بذلك الاستخدام. إن اعتزاز اليهود بلغتهم الخاصة وبالتراث الشعري الخاص بالشعب اليهودي قد حدث بالتزامن مع اعتزاز مسلمي الأندلس باللغة العربية الفصحى وبالشعر العربي(١). هذا الشعور بالدفاع عن الثقافة اليهودية الأندلسية في مواجهة الثقافة العربية الإسلامية هو الذي جعل موشيه بن عزرا يؤلف كتابه عن الشعر.

كانت إعادة إحياء اللغة العبرية موضع دراسات كثيرة تربط هذه الظاهرة بنشأة شعور بمولد ثقافي بين يهود الأندلس(٢). أما الأسباب التي دفعتهم لاستخدام اللغة العبرية في الشعر بينما كانوا يستخدمون العربية في النثر، واليهودية العربية في أنواع الكتابة الأخرى، فهناك عدة نظريات. يرى جوشوا بلاو(٣) مثلاً أن هذه الظاهرة تعود إلى أن اليهود لم يكونوا يعرفون اللغة العربية بالعمق المطلوب بحيث يكتبون بها الشعر العربي الذي نشأ في محيط بدوي، وهو محيط غريب على ثقافة اليهود الحضرية. أما رينا دروري(٤) فيرى أن التوزيع اللغوى لكل لغة له وظيفة معينة: فالعبرية لغة أغراض سامية وتُستعمل لغرض جمالي بينما يمكن استخدام العربية، واليهودية العربية في الأدب العلمي أو في الكتابات التي تهدف إلى الاتصال فقط(٥).




---

(1) المقارنة هنا ليست في محلها، فاللغة العربية لم يتوقف استعمالها أبدًا بينما يتحدث المؤلف هنا عن إحياء لغة كانوا قد تخلوا عن استعمالها كلغة حديث بل وكلغة تعبير إلا عن الشعر الجنائزي (المترجم).

(2) حول موضوع إحياء اللغة العبرية انظر:

‹Ángel sáenz-Badillos, ‹Philologians and Poets in Search of the Hebrew Language›, en R. Brann D.I. Owen (eds.), Languages of Power in Islamic Spain, Bethesda: Capital Decisions Ltd, 1997, pp.49-75.

(3) Joshua Blau, The Emergente and Linguistic Background of Judaeo-Arabic, Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1981 (2a ed.), pp.22-24..

(4) Rina Drory ‹Words beautifully put›: Hebrew versus Arabic in tenth century Jewish literature›, en J. Blau-S.C.Reif (eds.), Genizah research after ninety years: the case of Judaeo-Arabic, Cambridge: CUP, 1992, pp.53-66.

(5) حول توزيع وظائف اللغات الأيبيرية وقيمتها في العصور الوسطى انظر:

María Ángeles Gallego, ‹The languages of medieval Iberia and their religious dimensión›, Medieval Encounters 9:1 (2003), pp.107-139.



بالنسبة للشعر في حد ذاته فقد بدأت دراسته في العصر الحديث على يد الاشكناز الألمان، بينما لم تثر دراسته اهتمامًا يُذكر بين يهود السفارديم، لا في تلك الفترة ولا بعدها، حيث ركز السفارديم اهتمامهم على دراسة الأدب اليهودي الإسبانى[١]. هناك أربعة مؤلفين ينتمون إلى ذلك العصر الذهبي حققت أعمالهم أكبر عدد من الطبعات والترجمات والدراسة. وهم صموئيل بن تاغريلا (993-1055)([٢]) شلومو بن غابيرول (1020-1057)[٣]، موشيه بن عزرا (1055-1135)[٤]، ويهودا ها ليقي (1070-1141)[٥].

من بين الدراسات الشاملة تبرز مختارات نشرها في منتصف القرن العشرين الباحث الإسرائيلي حاييم شيرمان[٦]، وكان لها تأثير كبير في الدراسات اللاحقة.

(1) انظر الوضع الحالي لقضية دراسة الشعر العبري الأندلسي في:
‹Secular Hebrew poetry in Muslim Spain Hill 1225. A general overview with the new tendencies, problem...›, Iberia Judaica 1 (2009), pp.119-134.

(2) هناك عملان في تحقيق ديوان صموئيل بن ناعزيلا ودراسته وترجمته إلى الإسباني. انظر:
‹Ángel Sánz Badillos-Judit Targarona: šěmuél ha-Nagid. Poemas 1: Desde el campo de batalla. Granada 1038-1056, edición Targarona Borrás, Córdoba: El Almendro, 1988; šěmu él ha-Nagid. Poemas II: En la Corte de Granada, edición del texto hebreo, introducción, traducción y notas de Ángel Saenz-Badillos y Judit Targarona Borrás Córdoba: El Almendro, 1998.

(3) Ediciones de sus poemas en hebreo con traducción al español son las de Elena Romero y María José Cano: Selomoh ibn Gabirol. Cantos de amor y muerte, traducción e introducción Ma José Cano; Prólogo Alvaro Salvador, Granada: editorital Universidad de Granada, 2007; Selomo ibn Gabirol. Poesía secular, prólogo Dan Pagis; selección, traducción y notas Elena Romero, Madrid; Alfaguera, 1978.

(4) إحدى أولى طبعات القصائد وأكثرها رواجًا هي التي قام بها الإسرائيلي حاييم جروي والتي أتمها تلميذه دان باجيس:
H. Brody (ed.) Moses Ibn Ezra: Shirei Habol [Moses Ibn Ezra: Secular Poems], vol. 1, Berlin: Schocken, 1935; vol.2, Jerusalem: Schocken, 1942, vol.3 (ed.Dan Pagis. Jerusalem: Mossad Bialik, 1978). Edición hebrea y traducción al español de una selección de poemas en: Moseh ibn Ezra, Antología poética. Traducción, prólogo y notas de Rosa Castillo, Madrid: Hiparión, 1993.

(5) طبعة ثنائية اللغة مع ترجمة إلى الإسبانية. انظر:
Yěhudah ha-Levi, Poemas y Estudios Literarios, (estudios literarios: A. Doron, traducción de los poemas al español: A. Sáenz-Badillos J. Targarona), Madrid: Ediciones Clásicos Alfaguara, 1994; Yehudá ha-Leví. Nueva antología poética. Traducción, prólogo y notas de Rosa Castillo. Madrid: Hiparión. انظر كذلك دراسات مقارنة حول موضوعات خاصة بقصائد يهوذا ها ليفي وصمويل بن جبيرول**:: Aurora Salvatierra Ossorio, La muerte, el destino y la enfermedad en la obra poética de Y. ha Levi y S. ibn Gabirol Granada: Universidad, 1994.**

(6) Hayyim Schirmann, Ha-shirah ha-ivrit bi-Sfarad u-bi-Provence [Hebrew poemas from Spain and

وفي عام 2007 صدر كتاب بيتر كول[١] وهو تحقيق لمجموعة من القصائد وترجمة لها إلى الإنجليزية مضافًا إليها عدة ملاحظات. ولدينا باللغة الإسبانية مختارات للشعر العبري مترجمة إلى الإسبانية نُشرت عام 1988 [٢] بالإضافة إلى طبعات كثيرة وترجمات لمؤلفين معينين[٣].

لم يثر الشعر الدينى الأندلسي وهو استمرار للتراث اليهودي في الأشعار الجنائزية أو أشعار المعبد اهتمامًا كبيرًا في مقابل الشعر الدنيوي الذي كان حدثًا جديدًا ومثّل قمة الأدب اليهودي الإسباني. ورغم ذلك فمن المهم الإشارة إلى أنه بالإضافة إلى الشعر الجنائزى التقليدى كُتب في الأندلس شعر ديني تضمن بعض التجديدات المعاصرة له، مثل استعمال العَروض العربية. من بين كبار الباحثين لهذا النوع يبرز كل من الإسبانيين خوسي ماريا مياس بياكروس[٤] وأنخيل ساينث باديوس[٥] والباحث الأمريكي رايموند شيندلين[٦]. هناك مجال بحثي آخر حول الشعر اليهودي الأندلسي ألا وهو الموشحات والخرجات ذات العلاقة الوثيقة بالأدب العربي وبالأدب الرومانثي[٧].




Provence], vol. 1, Jerusalem: Mossad Bialik, vol. 2: Tel Aviv> Dvir, 1954. La segunda edición fue publicada en cuatro volúmenes (1960-1961).

(1) Meter Cole, The Dream of the poem: Hebrew Poetry from Muslim and Christian Spain 950-1492, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

(2) Ángel Sánz-Badillos Judit Targarona, Poetas hebreos de al-Ándalus (ss.X-XII). Antología, Córdoba: El Almendro, 1988.

(3) انظر قائمة مراجع حول مؤلفين يهود أندلسيين فى:

Norman, Roth, Diccionary of Iberian Jewish and Converso Authors, Madrid: Aben Ezra, 2007 y Ángel Sáenz-Badillos, 'El estudio de la Poesía y la prosa hispanohebrea en los últimos cincuenta años' Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 50:2 (2001), pp.133-161.

(4) José María Millás Vallicrosa, La Poesía sagrada hebraicoespañola, Madrid: CSIC, 1940.

(5) Israel Levin Ángel Sáenz-Badillos, Si me olvido de ti, Jerusalén… Cantos de las sinagogas de al-Ándalus, Córdoba: El Almendro, 1992.

(6) Raymond Scheindlin, The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul, Philadephia: Jewish Publication Society, 1991.

(7) بصفة خاصة حول الموشحات العبرية. انظر:

Tova Rosen, The Hebrew Girdle Poem (Muwashshah) in the Middle Ages [en hebreo], Haifa: University of Haifa, 1985; Research Papers on Arabic and Jewish Strophic Poetry: Muwashshah Proceedings of the Internacional Conference on Arabic and Hebrew Strophic Poetry and its



فى إطار دراسة الشعـر العبري الأندلسي برز مجال مقارنته بالشعـر العربي الذي أخذ عنه الشعراء اليهود العَروض وبعضًا من موضوعاتهم ورموزهم. وقد تعرضت عدة دراسات في العقود الأخيرة لموضوع تأثير الثقافة العربية الاسلامية في العالم اليهودى. من وجهة نظر فنية تبرز دراسات آرى شيبرز[١]. أما من وجهة نظر شاملة تتحدث عن تاريخ الأدب العبري فتبرز دراسات كل من رينا درورى[٢] وروس بـران[٣]. وبعيدًا عن مجال الشعـر فالتبادل الثقافى بين العالمين اليهودي والإسلامى لايزال يشكل موضوعًا ثابتًا في مجال دراسة التاريخ الحضاري لليهود في الأندلس رغم حدوث اختلاف في المصطلحات المستخدمة وفي منهج البحث وفقًا لتطور العلوم الاجتماعية[٤].

وقد استخدمت اللغة العبرية كأداة للاتصال في الكتابات النثرية ذات الطابع الأدبي. من بين تلك الكتابات يبرز نوع من النثر المسجوع (على هيئة مقامات)، وقد وصل إلى ذروته اعتبارًا من أواخر القرن الثاني عشر في إسبانيا المسيحية[٥]. وفي بقية أنواع النثر استخدم اليهود اللغة اليهودية العربية، ويمكن تعريف اللغة اليهودية العربية على أنها نوع من اللغة العربية يستخدمها اليهود فيما بينهم وتُكتب بحروف

Romance Parallels helds in SOAS London, October 2004, London: SOAS, 2006.

(1) Arie Schippers, Spaish Hebrew Poetry and the Arabic literary tradition:Arabic themes in Hebrew Andalusian Poetry, Leiden: Brill, 1994.

(2) Rina Drory, Models and contacts, Arabic literature and its impact on medieval Jewish culture, Leiden: Brill,2000.

(3) Ross Brann, The Compunctious Poet: Cultural ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain, Baltimore: John Hopkins University Press

(4) Esperanza Alfonso, Islamic cultura through Jewish eyes: al-andalus from the 10th to the 12th century , London: Routledge, 2008. ; Maribel Fierro (ed.), Judíos y musulmanes en al-andalus y el Magreb: contactos intelectuales, Madrid: Casa de velásquez, 2002.

(5) انظر عرضًا شاملاً لأعماله النثرية في كتاب:

Ángeles Navarro Peiró, Narrativa Hispanohebrea: (siglos XII-XV), Córdoba: El Almendro, 1988.

أكثر المقامات اليهودية شهرةً هي مقامات يهوذا بن شلومو الحريزى التي نقلها إلى الإسبانية كارلوس ديل باييى. انظر

Carlos del Valle: Juda ben Shelomo, Las asambleas de los Sabios (Tahekemoní), edición preparada por Carlos del Valle, Murcia: Universidad de Murcia, 1988.





عبرية وتتضمن ألفاظًا عبرية وتقترب من اللهجة العربية الدارجة(١). إن استخدام اليهود للغة اليهودية العربية لا يعني أنهم لم يكونوا يعرفون اللغة العربية الفصحى، والدليل على ذلك أن معظم المؤلفين الذين وضعوا مؤلفات باليهودية العربية قد استخدموا العربية الفصحى في مؤلفات موجهة إلى المسلمين أو بتكليف منهم، كما هي حالة صموئيل بن ناغريلا(٢) (993–1055) وابن ميمون (1138–1204)(٣). هناك مؤلفون آخرون أثبتوا درايتهم بالنحو العربي في كتاباتهم عن اللغة العبرية استنادًا إلى نظريات مؤلفين مسلمين، وكانت تلك النظرية منقولة ومحررة لتلائم اللغة العبرية، كما في حالة يونان بن جناح (990–1050) وغيره من النحاة اليهود الأندلسيين(٤).

---

(1) أهم الدراسات في هذا المجال دراسات جوشوا بلاو. انظر على سبيل المثال كتابها «الطوارئ». انظر كذلك عرضًا للخصائص اللغوية لليهودية العربية في كتاب :

El judeo-árabe medieval. Edición y estudio lingüístico del Kităb al-taswi›a del gramático andalusí Yonah ibn Ğanáh, Bern: Meter Lang, 2006, pp.17-47.

(2) معروفة شهادة ابن حيان التي نقلها ابن الخطيب والتى يشير فيها إلى مهارة صموئيل بن ناغريلا اللغوية «كتب باللغتين العربية والعبرية واهتم بمعرفة الأدبين وشغفه باللغة العربية فتعلمها ودرس أدبها. كان يتحدث العربية بطلاقة ويكتبها بيسر. كان يكتب بالعربية باسمه أو باسم سيده .انظر : لسن الدين بن الخطيب «الإحاطة في أخبار غرناطة» تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1973، المجلد الأول، ص. 446–447.

(3) كتب ابن ميمون باللغة العربية الفصحى الصحيحة؟ «بناء على طلب السلطان الفاضل الابن الأكبر لصلاح الدين. من ناحية أخرى حفظت في مجموعة جنيزا عدة مسودات لرسالة واحدة كتبها ابن ميمون إلى قارئ يهودي، وملاحظ في هذه الرسائل تقدم مستوى اللغة العربية الفصحى في المسودات الأولى، وتقدم العربية الدارجة في النسخة النهائية. وتثبت هذه الوثائق أن هذه الأخطاء «مقصودة، كما تثبت قدرة ابن ميمون على التكيف مع الوضع اللغوي المحيط به، فقد كتب بالعبرية، وبالعربية الفصحى وباليهودية العربية، كما تدرّج في مستويات اللغة بناءً على مستوى المخاطب. وقد علقت جوشوا بلاو على مسودات، وقالت إن هذا التأرجح يعود إلى تفاوت مستوى اللغة العربية الفصحى:

«The deliberate use of lower registers reflects …the gap between the uniform character of classical Arabic in theory and its variability in practice» (Joshua Blau, ‹Notes on the Use of Different Registers of Judeo-Arabic by One Author›, Hebrew Annual Review 9 (1985). Biblical and Other Studies in Memory of S.D.Goitein. R.Ahroni (ed.), 75-78, p.77).

(4) نشر دان بيكير عدة أبحاث حدد فيها المصادر العربية للنحاة اليهود الأندلسيين: جوناه بن جناح واسحاق بارون. انظر:



تندرج الكتابات اليهودية العربية في الأندلس في إطار ما يُسمى بالفترة الكلاسيكية أو فترة الاستعراب في التاريخ اللغوى لليهود العرب(١). وتشير هذه التسمية إلى القرب من اللغة العربية الفصحى وإلى أنها كانت فترة ذات انتاج ثقافي أكثر شعبية وتأثيرًا من الفترات السابقة. ولقد شكلت مؤلفات الأندلسيين جزءًا مهمًا من ذلك الانتاج الفكرى. ومن بين الأنواع التي ازدهرت وكان لها تأثير كبير في تاريخ الفكر اليهودي التفسير والنحو، وهما نوعان يرتبطان بما يُعرف باسم «التفسير اللغوى» أي تفسير النص المقدس من خلال التحليل اللغوي. ومن بين مؤلفي كتب النحو في الأندلس يبرز كل من يهوذا(٢) حايوج ويونان بن جناح(٣)، وكان أولهما رائدًا في إدخال نظرية أن جذر الكلمة يتكون من ثلاثة حروف ساكنة، وكان الثاني رائدًا في تأليف كتاب نحو وقاموس للغة العبرية ويمثل الاثنان قمة التراث اللغوى اليهودي في العصور الوسطى.

Arabic sources of R.Jonah ibn Janăþ›s grammar [en hebreo], Tel Aviv: Tel Aviv University, 1998; y Arabic Sources of Isaac Ben Barun's Book of Comparisons between the Hebrew and Arabic Languages [en hebreo], Tel Aviv University, 2005.

(1) حول مراحل اليهودية العربية . انظر:

Benjamin Hary, Multiglossia in Judeo-Arabic With an Edition, Translation& Grammatical Study of the Cairene Purim Scroll, Leiden: Brill, 1992, pp.75-78.

(2) درس خوسيه مارتينيث ديلغادو أعمال يهوذا في عدة أبحاث نشرت خلال السنوات الأخيرة: انظر

José Martínez Delgado (trad.), Yaþyá ibn Dăwŭd, El Libro Hayyŭŷ (versión original árabe del siglo X), Granada: Universidad, 2004; 'Opúsculo sobre la Normativa Vocálica (Kităb ŝurŭţ al naqt) de Hayyŭŷ (edición y traducción)', Miscelánea de Estudios Árabes y Hevraicos 54:2 (2005), pp.185-230; 'Un capítulo sobre los acentos bíblicos atribuidos a Hayyŭŷ, Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo 55:2 (2006), pp.475-513.

(3) نشرت أعمال جوناه بن جناح وترجمت إلى اللغات الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وكانت بعض هذه الطبعات على أساس الأصل المحرر باليهودية العربية، وبحروف عربية، واستندت طبعات أخرى على أساس الترجمات العبرية التي تمت في العصور الوسطى. انظر عرضًا لأعمال ابن جناح وأفكاره النحوية:

Gramáticos Hebreos de al-andalus (siglos X-XII). Filología y Biblia, Córdoba: El Almendro, 1988, español. Pp.129-147. Reediciones modernas de algunos de sus tratados son las de Gallego, El judeo-árabe, y de David Téné, Sefer ha-hassaga, which is Kitâb al-mustalbaq of Rabbi Jonah Ibn Janâb in the Translation of Obadiah ha-Sefaradi, Jerusalem: Bialik, 2006.



وقد تم تقييم المدرسة النحوية الأندلسية في السنوات الأخيرة، فقد تغيرت رؤية أهميتها ومركزيتها في التاريخ اللغوى اليهودى[1] بعد اكتشاف أعمال جديدة وبعد التعمق في النظريات النحوية لحركة القرائين. وقد بدأ الإسهام الفكرى لحركة القرائين في المشرق (العراق وفلسطين) بين القرنين التاسع والحادي عشر بعد إعادة افتتاح مجموعة مخطوطات فيركوفيتش في المكتبة الوطنية الروسية (سان بطرسبرج) في الثمانينات. منذ ذلك الحين تحدث عملية فهرسة ودراسة لأكثر من 15000 مخطوطة تتضمن إنتاج القرائين ونسخًا من مؤلفات كانت مجهولة حتى الآن ونسخًا قديمة لبعض مؤلفات الحاخامات. في إطار إعادة تقييم التاريخ الفكري اليهودي التي تتيحها هذه المخطوطات اكتسب تطور الأفكار اللغوية في المشرق أهمية أكبر من ذي قبل، وهو موضوع يشكل الآن مجالاً حيويًا في الدراسات اليهودية الخاصة بالعصور الوسطى[٢]. وعلى أي حال فمما لا شك فيه أن الأندلس هو المكان الذي ازدهر فيه النحو العبري وهو ازدهار يلاحظ في أعمال ابن جناح.

هناك أدب أخر كُتب باليهودية العربية هو الأعمال الفلسفية اللاهوتية، ومن بين مؤلفيه يبرز كل من شلومو بن غابيرول (1020–1057)، باهيا بن باكيدا (1040 ؟؟؟؟) ويهوذا ها ليقي (1070–1140)[٣]. من المهم كذلك إبراز دور يهود الأندلس في

---

(1) انظر على سبيل المثال مقدمة حول كتب عن اللغة العبرية

David Téné: ‹Linguistic Literatura, Hebrew ‹, Enciclopedia Judaica, vol.XVI, Jerusalem: Meter, cols. 1352-1390. En su artículo Téné divide la historia de las ideas lingüísticas en el mundo judío en cuanto periodos denominados: «los primeros intentos», «el periodo creativo», « el periodo de diseminación «y «el estancamiento», el segundo de los cuales se corresponde casi exclusivamente a la literatura gramatical anadalusí escrita entre los siglos X y XII.

(2) أهمية مجموعة فيركوفيتش في دراسة النحو والتفسير في العصور الوسطى كانت موضوعًا لعدة دراسات قام بها جيوفرى. انظر:

Geoffrey Khan, ‹Exegesis and Gramatical Theory in the Karaite Tradition›, en G. Knan (ed.), Exegesis and Grammar in Medieval Karaite Texts, «Journal of Semitic Studies Supplement» 13, Leiden: Brill, 2001, pp.127/149.

(3) انظر دراسات ومراجع ذكرها خواكين لومبا فوينتيس فى:

La filosofía judía en Zaragoza, Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1988.



مهن الطب والصيدلة فقد ألفوا فيها عدة كتب باللغة العربية. نعرف تلك المؤلفات من خلال الإشارة إليها في كتب وضعها مسلمون أو يهود معاصرون أو لاحقون، بينما تقل الكتب التي وصلت إلينا. بالإضافة إلى ابن ميمون فإن أكثر المؤلفين انتاجًا بين الأطباء اليهود الأندلسيين هو يونس بن إسحاق بن بوكلايش (أوالبكلاريش) من القرن الثاني عشر. يكتسب مؤلفه بعنوان «كتاب المستعين» الذي أهداه إلى أمير سرقسطة المستعين الثاني أهمية خاصة، فهو أول كتاب من نوعه يستخدم الرسوم التوضيحية والقوائم في الغرب الإسلامى، وكذلك بسبب وفرة المصادر التي يستخدمها بلغات شتى[١]. أما بالنسبة للمجالات الأخرى في علوم اليهود الأندلسيين مثل علم الفلك والتنجيم فإننا نعرف تطوراتها بعد نقلها على يد مؤلفين أقاموا في البلاد المسيحية وكتبوا مؤلفاتهم بالعبرية، كما في حالة أبراهام بن عزرا (1089–1167)[٢].

تجمع مؤلفات ابن ميمون –ذلك العالم اليهودي الذي ولد في الأندلس ثم استقر في مصر بين كل هذه المجالات التي أشرنا إليها، فقد كان خبيرًا بثقافة العصور الوسطى وبالشريعة اليهودية. إن أعماله التي كتبها باليهودية العربية وبالعبرية وبالعربية كانت أساسًا لكتب أخرى حول مفكرين يهود. ورغم أنه قضى معظم سنوات حياته في مصر فإنه يُعتبر عالـمًا أندلسيًّا لأنه كان يرى نفسه يهوديًّا يحمل التراث الأندلسي[٣].




بعد ذلك هناك دراسة عن الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى تشمل عدة فصول عن الفلاسفة اليهود في الأندلس. انظر:

Daniel Frank-Oliver Leaman, The Cambridge Compantion to Medieval Jewish Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

(1) بعض الدراسات الحديثة يتضمنها كتاب تشارلز بورنين:

Medical Remedies between Three Faiths in Twelfth-Century Spain: Ibn Baklarish´s Book of Simples, New Yourk: The Arcadian Library, 2008.

ورغم أن هذه الكتاب وضع بالعربية فإن هناك فقرات من نسخه حُررت باليهودية العربية موجودة في مجموعة مخطوطات جينيزا. انظر:

(T-S Ar. 44.218)', Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain& Ireland 20:4 (2010), pp.407-440.

(2) انظر دراسة عن العلوم اليهودية في العصور الوسطى:

Mariano Gómez Aranda, Ibn Ezra-Maimónides-Zacuto. Separad científica: la visión judía de la ciencia en la Edad Media Madrid: Nivela, 2003; y también David Romano, La ciencia hispanojudía, Madrid: Mapfre, 1992.

(3) مدخل عام لجوانب حياة ابن ميمون الفكرية نجده في الدراسات التي نُشرت في السنوات الأخيرة



إن الدراسات الحديثة لمجموعة المؤلفين الأندلسيين في شتى مجالات الثقافة اليهودية العربية قد بدأت في منتصف القرن التاسع عشر بنشر مخطوطات كان معظمها محفوظًا في المكتبة الوطنية الفرنسية وفي مكتبة بودليانا باكسفورد. ورغم استعمالهم منهجًا مغايرًا للمناهج الحالية فإن أبحاث كل من سالومون مونك وأدولف نيوباور وجوزيف درينبورغ كانت تطورًا مهمًا في دراسة المؤلفين الأندلسيين(1). فيما بعد، وكما يحدث في كل مجالات دراسة اليهودية، كان إنشاء جامعة القدس العبرية ثم قيام دولة اسرائيل في عام 1948 وانشاء جامعات أخرى، بمثابة بعث جديد لتطور الأبحاث حول اليهود في الأندلس، وفي الجامعة العبرية يقدم على هذه الدراسات مجموعة من الخبراء في الأدب اليهودي العربي الأندلسي مثل أشارون مامان (في مجال النحو) وسارة سترومسا (فى مجال الفلسفة).

وقد بدأت في إسبانيا دراسة مجمل المؤلفات اليهودية العربية الأندلسية بشكل منهجى اعتبارًا من الثمانينات، وهناك عمل يُعد بمثابة بداية مرحلة –ألا وهو تحقيق أعمال موشيه بن عزرا حول الشعراء اليهود الأندلسيين(2) وترجمتها إلى الإسبانية–، قام بذلك كل من مونسيرات أبو ملهم، وأنخيل ساينث باديوس في جامعتي مدريد المركزية وغرناطة وكان من نتيجة ذلك تحقيق أعمال نحوية أندلسية ودراستها وترجمتها، وقد نشرت بعض هذه الأعمال بالفعل، مثل كتب ميلاغروس

Judit Targarona Borrás, Moisés ben Maimón, el Sefardí, Córdoba: El Almendro, 2009; Carlos del Valle, Santiago García-Jalón y Juan Pedro Monferrer (eds.), Maimónides y su época Madrid: Sociedad Estatal de Commenmoraciones Culturales, 2007; Sarah Stroumsa, Maimónides in His Word: Portrait of a Mediterranean Thinker, Princeton,NJ: Princeton University Press, 2009< Joel Kramer, Maimónides: The Life and World of One of Civilization›s Greatest Minds, New York: Doubleday, 2008; Maimónides, Leyes sobre el matrimonio (Hilkot ishut) del Mishné Torá, introducción, traducción y notas por Olga Ruiz Morell y Aurora Salvatierra Osorio, Estella (Navarra): Verbo divino, 2010.

(1) عن الوضع الأولى للدراسات اليهودية العربية وتطورها في إسبانيا، انظر:

María Ángeles Gallego, ‹The emergence and development of scholarship on medieval Judaeo-Arabic in Spain›, en Joel L. Kraemer Michael G. Wechsler (eds.), Pesher Nahum: Texts and Studies in Jewish History and Literature from Antiquity through the Middle Ages Presented to Norman (Nahum) Golb, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2012, pp.83/92.

(2) أبوملهم «كتاب....»

خيمينيث سانشيث وخوسيه مارتينيث ديلغادو وماريا أنخيليس غاييغو[١]. ومع ذلك فمن المهم الإشارة إلى أن جزءًا كبيرًا من الدراسات حول اليهودية العربية الأندلسية لم يبن على النصوص الأصلية، بل على ترجمات عبرية لهذه النصوص في العصور الوسطى. داخل هذا الإطار البحثي يمكن أن ندرج دراسات كل من أنخيل ساينث بادلوس وجوديت تارغارون بوراس، فقد أسهموا في وصف الأدب اليهودي العربي وتحليلة بدراسات لأعمال في مجال النحو والتفسير، بالإضافة إلى قائمة المؤلفين[٢].

أنهى هذا البحث بذكر مجال أدبي لا يُذكر كثيرًا، وهو أدب يجمع بين اليهودية العربية والعربية الإسلامية ومكتوب بالأبجدية العبرية لكي تقرأه الجماعة اليهودية. وقد درست روسا كوهين بعض هذه الأعمال في مجال الطب، وأشارت إلى أن هذه الكتب في بعض الأحيان ليست مجرد نقل للحروف، بل كانت تطبيقات لغوية[٣]. لكن هذا الأدب «النقلي» يشمل كذلك أعمالاً تعيد صياغة علوم مؤلفين مسلمين لكي يفيد منها القراء اليهود[٤].

****

(1) Seadyah ibn Danan, Libro de las raíces: diccionario de hebreo bíblico; introducción, traducción e índices por Milagros Jiménez Sánchez, Granada: Universidad, 2004; José Martínez Delgado, El libro de Hayyūŷ; María Ángeles Gallego, El Judeo-árabe medieval.

(2) Ángel Sáenz-Badillos-Judit Targarona Borrás, Gramáticos; Ángel Sáenz-Badillos-Judit Targarona Borrás, Los judíos de Separad y la Biblia. Exégesis hebrea medieval, Córdoba: El Almendro, 1997; Ángel Sáenz-Badillos -Judit Targarona Borrás, Diccionario de autores judíos (Separad. Siglos X-XV). Córdoba: El Almendro, 1991.

(3) Rosa Kuhne, ‹Una versión aljamiada del «Secreto de Hipócrates», Separad 46: 1-2 (1986), pp.253-269.

(4) هذه هي حالة القاموس العربي «مختصر الأعيان» للزبيدي (القرن العاشر) الذي أعيد تنقيحه في قواميس عربية أخرى، وقد أعاد صياغته للتيسير على القراء اليهود شلومو أبوربيع بن يعيش في منتصف القرن الرابع عشر، ولايزال هذا العمل على صورة مخطوطة لم تُنشر بعد في مجموعة الاسكوريال. حول أهمية هذا النوع من النصوص انظر:

Y. Tzvi Langermann, ‹Transcriptions of Arabic Treatises into the Hebrew Alphabet: An Underappreciated Mode of Transmission›, en F. Jamil Ragep et al. (eds.), Tradition, Transmission, Transmission. Proceedings of Two Conferences on Pre-Modern Science Held at the University of Oklahoma, edited by F. Jamil Ragep and Sally P. Ragep with Steven Livesey Leiden> Brill, 1996, pp.247-260.

نصارى الأندلس ودراستهم ووضعهم

خوان بدرو مونفيرير سالا - جامعة قرطبة

مقدمة:

إن توضيح الوضع الحالي للقضية ليس ضروريًّا فقط، بل من الأفضل أن يتم بشكل متجانس بهدف مراجعة مجالات الدراسة المحددة. ورغم ذلك ففى حالات معينة ونتيجة لعوامل مختلفة ليس من السهل ذلك التوضيح. هذا هو الوضع الآن، فبرغم توافر «تراث دراسي» في هذا المجال، فإن الإسهامات لا تسمح لنا بهامش حركة كبير مثلما يحدث في مجالات أخرى[١]. من هنا فإن واجبنا الحالي تقريبي بالضرورة، وسنحاول تلخيص الوضع الحالي وأن نركز على المجال الذي يتيح أكبر قدر من المعلومات، وسنشير إلى المهام العاجلة، وبقدر الإمكان سنحاول إلقاء الضوء على مستقبل الدراسات في هذا المجال من خلال برنامج عمل محدد ومنهجي.

لايزال الواقع كما ذُكر في مرات سابقة[٢]: إن نقص الطبعات المحققة للمؤلفات القليلة المحفوظة لا يتيح لنا دراسة جادة ولا شاملة حول الموضوع. لهذا لا نزال نشكو من نقص المواد الضرورية التي يمكن إجراء الدراسة حولها والتي يمكن أن تخضع بعد ذلك لتقييم الزملاء. اعتبارًا من هذه اللحظة فقط يمكن أن نقرر -استنادًا إلى بيانات، لا إلى انطباعات مبنية على تقييم جزئي ماذا يمكن أن نفعل إزاء ما هو موجود حاليًّا؟. في هذه الدراسة أريد أن أقدم طرحًا مختلفًا عما سبق، وسأقتصر على عمل تلخيص لا يشير إلى مشاكل عامة، بل سأتوقف عند حالات محددة أشرت إليها في حينها.

---

(1) Véase Juan Pedro Monferrer Sala, 'Los cristianos arabizados de al-Andalus', en María Jesús Viguera Molins (dir.), Historia de Andalucia. III. Andalucia en al-Andalus, Sevilla: Fundación J.M.ª Lara Planeta, 2006, pp. 226-234.

(2) J.P. Monferrer Sala,'Entre luces y sombras: los ‹cristianos arabizados andalusíes', Jábega, en prensa.

الدراسة الأولى حول نصارى الأندلس هي كتاب سيمونيت[١]، وقد سبق هذا الكتاب عدة مقالات نُشرت في مجالات مختلفة مثل «حول التاريخ الكنسي والمدني لنصارى الأندلس»، وهو مقال نُشر في مجلة El Siglo Futuro [٢]. وفي نفس المجلة نشر سيمونيت مقالاً بعنوان «سقوط المملكة القوطية وغزو المسلمين لإسبانيا»[٣]. وكان المؤلف قد نشر كتابًا بعنوان «عظة كنسية كتبها المسيحي الأندلسي ربيع بن زايد أسقف غرناطة عام 961»[٤]، وكان قد نشر هذا المبحث في مجلة «La Ciudad de Dios»[٥]. من المناسب أن نشير إلى أنه رغم نقد الموقف القومي الكاثوليكي للمؤلف فإن إسهامه لاغنى عنه في عدة مجالات تتعلق بانتاج نصارى الأندلس وبيئتهم التاريخية والفكرية والدينية، بالإضافة إلى الاعتراف بوضوح انحياز المؤلف عند تحليله للكتب[٦].

ومع ذلك فمن المؤكد أن الكتاب يحتاج إلى تحديث ومراجعة وتصحيح لكن من المؤكد أيضًا أنه بعد مرور ما يربو على قرن منذ صدوره لاتزال عملية مراجعته تحتاج إلى منّ يتصدى لها. أشير إلى كتاب إيسيدرو دى لاس كاخيغاس الإشبيلي الذي أطلق عليه «القومية النصرانية»، وهي التسمية التي اقترحها منينديث بيدال[٧]،

---

(1) Francisco Javier Simonet y Baca, Historia de los mozárabes de España deducida de sus mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes, Madrid: Establecimiento Tipográfico de la Viuda e Hijos de M. Tello, 1897-1903. La obra fue reimpresa en Ámsterdam: Oriental Press, 1967, y en Madrid, Turner, 1983, en 4 vols.

(2) Año XXI (1895) n.08 6113, 6113, 6120, 6122 y 6130, aparecidos los días 4, 12, 15 y 24 de julio respectivamente.

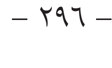
(3) Año XIX (1893), n.08 5606-5607, 24 y 25 de octubre respectivamente.

(4) Publicado y anotado por don Francisco Javier Simonet, Madrid: Tipografía de Pascual Conesa, 1871.

(5) V. (1871), pp. 5-37.

(6) CF., p.ej., Bernabé López García , 'Origen, gestión y divulgación de la Historia de los mozárabes de Francisco Javier Simonet (con una bibliografía del Simonet publicista)', Awrāq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo 22 (2001), pp. 183 212., véase además B. López García, 'Los artículos de Francisco Javier Simonet en «La América»', Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos 12:1 (2012), pp. 239-242.

(7) Cf. Diego Adrián Olstein, La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006, pp. 23-50.



والذي صدر في منتصف القرن العشرين[١]. يمكن أن نقول الشيء نفسه عن كتب أخرى أراد أصحابها الاقتراب من الموضوع، سواء كتاب ميليث جيرارد الذي صدر بعد أربعين عامًا من كتاب كاخيغاس[٢] أو كتاب كريستيس[٣]. سنرى لاحقًا أن هذين الكتابين لم يقتصر الأمر عليهما، لكن طرح القضية فيهما يختلف عن طرح كل من سيمونيت وكاخيغاس. من المهم أن نذكر أيضًا أن الكتابين لم يصدرا لكي يحلا محل كتابي سيمونيت وكاخيغاس، بل كإسهامين يتجاوزان طرحهما.

إن تغيير الاتجاه الذي أحدثته كتب ميليث وجيرارد وكريستيس مهم جدًّا فقد أتاح كل كتاب منهما إعادة توجيه اهتمام الباحثين نحو الواقع التاريخي والاجتماعي والديني لنصارى الأندلس. من البديهي ألا يقتصر الإسهام على الكتابين المشار إليهما بل كانت هناك دراسات أخرى لباحثين آخرين مثل مانثانو[٤] ومولينات[٥] الذي اهتم بالأراضي الأندلسية التي احتلها المسيحيون.

هناك دراسة ثالثة لا يجب أن ننساها، وهي بعنوان «إسبانيا المقدسة» للأب فلوريث، خاصة الجزء التاسع والجزء العاشر، فبرغم أن المؤلف أراد أن يركز فيها على إثبات الأصول التاريخية والجغرافية للروابط المسيحية في شبه الجزيرة الأيبيرية فإنه من المؤكد كذلك أن كتابه يتضمن معلومات مهمة جدًّا لدراسة واقع المجتمعات المسيحية في الأندلس. وتؤكد المعلومات التي يوردها فلوريث الحقيقة التي رددناها منذ فترة، وهي اختلاف المجتمعات المسيحية وأهميتها.

---

(1) Minorías étnico religiosas de la edad media española. Los mozárabes, Tomo 1, Madrid: Imprenta Selecciones Gráficas Instituto de Estudios Africanos, 1947.

(2) D. Millet-Gérard, Chrétiens mozárabes et culture islamique dans L'Espagne des VIII-IX siècles, Paris: Études Augustiniennes, 1984.

(3) A. Christys, Christians in al-Andalus (711 1000), Richmond, Surrey: Curzon, 2002.

(4) Eduardo Manzano Moreno, La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas, Madrid: CSIC, 1991.

(5) Jean Pierre Molénat, Campagnes et monts de Toléde du XII au XVème siècle, Madrid: Casa de Velásquez, 1997.

لم تكن المسيحية في الأندلس تشكل واقعًا موحدًا يتمثل في الكاثوليكية، بل كانت تنوعًا اجتماعيًا ودينيًا تعايشت فيه المجتمعات الكاثوليكية وتلك المجتمعات التي كانت تُسمى «ملحدة»، وهي تسمية خاطئة، تحت ظل حكم عربى إسلامى، كما يتضح من خلال عملية التعريب التي استوعبها البعض وقاومها البعض الآخر، دون أن تنسى وجود ازدواجية فكرية دينية كما يؤكد زميلنا أ. مانثانو[(١)].

إن التحليل التاريخي الجغرافي للمسيحية الأندلسية قد استند إلى حقيقة يمكن الرد عليها، فقد تحدث البعض كحقيقة مسلمة عن وجود مجموعات خارج إطار الفكر القومي الكاثوليكي. ومع ذلك فإن هذه الرؤية القاصرة قد تبناها المحللون فيما بعد ولم يتجاوز البعض قريته المسيحية الكاثوليكية وهي تقاوم السلطة الإسلامية، باستثناء أولئك الذين «تشبعوا بالثقافة العربية» والذين قرروا التعاون مع السلطة بهدف الحفاظ عل مصالحهم.

هذا الشرح لا يتجاوز السطحية في طرحه، فمصطلح «الذين تشبعوا بالثقافة العربية» يشمل مجالات عديدة مهمة عرفناها بفضل ماكان يحدث في المشرق وكنا على علم بذلك من خلال مصادر سورية ويونانية وعربية مسيحية شرقية.

إذن فإن أساس هذا الطرح ضعيف ولا يصمد أمام النقد المبني على بيانات توفرها ترجمات نصارى الأندلس. وكنموذج لذلك الضعف استعمال كلمة «مستعرب»[(٢)] وهو مصطلح لايزال يُستخدم في عناوين الأبحاث والكتب التي نُشرت مؤخرًا.

---

(1) Eduardo Manzano Moreno, Épocas medievales. 2, Madrid: Crítica Marcial Pons, 2010, pp. 36-39.

(2) Véanse Robert Hitchcock, '¿Quiénes fueron los verdaderos mozárabes ? Una contribución a la historia del mozarabismo', Nueva Revista de Filología Hispánica 30 (1982), p. 576 y Federico Corriente, 'Tres mitos contemporáneos frente a la realidad de Al-Ándalus: romanticismo filoárabe, «cultura Mozárabe» y «cultura Sefardí»', en Gonzaolo Fernández Parrilla y Manuel Feria García (eds.), Orientalismo, exotismo y traducción, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2000, pp. 39-47. Véanse, además, Eva Lapiedra Gutiérrez, Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos, Alicante: Fundación Juan Gil Albert, 1997, pp. 309-315 y J. P. Molénat, 'Le problème du rôle des notaires mozárabes dans l›oeuvre des traducteurs de Tolède (XIIe XIIIe siècles)', En la España Medideval 18 (1995), p. 41 y notas 8 y 10.

الشيء نفسه يمكن أن نقوله عن الطرح الفكرى الذي يواكب البحث التاريخي الذي يصمم على رؤية نصارى الأندلس كعنصرين متخاصمين: العنصر المتعاون مع السلطة العربية الإسلامية في الأندلس، والعنصر المعارض لتلك السلطة، أي «المتشبعين بالثقافة العربية» في مواجهة القوميين الكاثوليك، مع يترتب على هذا الطرح.

من العرض السابق يتبين بوضوح أنه يتعين علينا القيام بمهمة إعادة كتابة «تاريخ نصارى الأندلس» بحيث نوضح المواقف التي اتخذها كل طرف، ونراجع البيانات التي لدينا حتى الآن، وننشر النصوص التي لم تُنشر، حتى يمكننا إعادة رؤية واقع أولئك المسيحيين. من المهم أن يقوم بهذه المهمة فريق لا يلتزم بحدود المقررات الجامعية، حتى نستفيد من كل البيانات المتاحة.

أما المجموعة الثانية فتشمل الموضوعات ذات الطابع الخاص:

أ - الموضوعات العامة:

المجموعة الأولى تتكون من إطار هو موضوع هذا البحث: نصارى الأندلس وإطارهم التاريخي، وكان هذا مجالاً للبحث اشترك فيه باحثون اهتموا بالدراسة العامة، أي انطلاقًا من رغبة في جمع أكبر عدد من البيانات وتحليل وتقديم رؤية شاملة للموضوع. إلى هذا المجال ينتمي عمل سيمونيت الرائد، ودراسات فلوريث وهذا «الطرح التاريخي الجديد» الذي مَثّلته في رأى البعض أعمال كاخيغاس. تنتمي إلى هذا المجال أيضًا أعمال ليڤي بروفنسال وسانشيث البورنوث وآخرين(١)، وكذلك أبحاث أخرى بنيت على عدم إلمام ببعض جوانب المسيحيين المستعربين(٢).

(1) Es el caso de P. Chalmeta, 'Mozarabe', E12, VII, pp. 248-251.

(2) Julios Assfalg, 'Mozarabe', en Hubert Kaufhold (ed.), Kleines Lexicon des Christlichen Orients, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007, pp. 360-361.

ب - موضوعات خاصة:

المجموعة الثانية تمثلها دراسات محددة، ورغم أن هذه الدراسات ترتبط بإطار عام فإنها تشكل وحدات مستقلة في هذه المجموعة نجد موضوعات اجتماعية تأريخية، وموضوعات مبنية على نصوص. هذه المجموعة تقدم بيانات مهمة، ولو أضيفت إلى المجموعة الأولى فإنها تُسهم في تكملة صورة واقع نصارى الأندلس.

من بين الموضوعات ذات الأهمية الاجتماعية التأريخية يجب أن نشير بالضرورة إلى حالة «شهداء» قرطبة في القرن التاسع. هذا الموضوع الذي يعلمه الجميع، كان من أكثر الموضوعات التي أثارت فضول الباحثين في إسبانيا وفي خارجها، وقد تطورت معالجة الموضوع كثيرًا بمرور الوقت، فكانت معالجة فلوريث ومادوث وسيمونيت أساسية، لكن المعالجات اللاحقة اختلفت شيئًا ما، إذا حاولت إضافة معلومات جديدة. وحتى تكون معالجتنا لهذه النقطة موضوعية يمكن أن نلخص مواقف الباحثين إزاء هذه الواقعة إلى ثلاثة مواقف:

- المتخصصون في الدراسات (باستثناءات قليلة) وهم يقبلون الرواية كواقع تاريخي.
- الباحثون المتخصصون في العصور الوسطى: تختلف مواقفهم.
- المتخصصون في الدراسات العربية: وهم عمومًا يرفضون الرواية أو على الأقل يُبدون تحفظهم على الرواية التي تقدمها النصوص اللاتينية، رغم عدم وجود نصوص عربية.

الموضوعات المبنية على نصوص محددة رغم مشكلة ندرة النصوص[1] تتنوع أهدافها وتتطلب دراسات محددة ومنفصلة، رغم أن الهدف النهائي يصب في

(1) Véase Hanna Kassis, , 'Arabic-Speaking Christians in al-Andalus in Andalucia in an age of turmoil (fifth/eleventh century until a.h. 478/a.d. 1085)', Al-Qantara XV (1994), p. 40 y Cyrille Aillet, Les mozarabes: christianisme, islamisation et arabisation et arabisation en péninsule Ibérique (IXe XIIe siècle), Madrid: Casa de Velásquez, 2010, p. 30.

القضية العامة[1]. أتحدث هنا عن الترجمات العربية لنصوص اختلف الباحثون حول أصلها. هذا المضمار عالجه باحثون متميزون مثل سيمونيت وفولليرس باوستارك، واختلفت المواقف حوله إلى ثلاثة اتجاهات:

- مجموعة المتخصصين في الدراسات اللاتينية ويمثلها كونينسفيلد ثم م. أورفوي.
- مجموعة المتخصصين في الدراسات اللاتينية التي يختلط بها الدراسات شرقية ويمثلها مونفيرير.
- موقف رجال الدين ويمثله رويس وأليت وتتبنى دراساتهما الإطار اللاتيني.

يتضح من هذا العرض أن المواقف تتفق في الإطار الفكري الثقافي الذي كان موجودًا، وهو الإطار اللاتيني[2] رغم أن الخيار الثاني يقول بمشاركة المسيحيين الشرقيين في ترجمة النصوص وإعدادها، وهو جانب لم ينل ما يستحق من اهتمام الباحثين في رأينا. هذا المجال مهم جدًّا في إعادة صياغة الواقع الاجتماعي والثقافي للمسيحيين في الأندلس، وهو واقع لايزال حتى الآن يقبل رؤية واحدة وإن كانت ضعيفة واهية تقول بأن المجتمعات المسيحية في الأندلس كانت تختلف فيما بينها وفقًا لتأييد أو معارضة الدولة العربية الإسلامية القائمة في الأندلس.

من المهم هنا أن نقوم بخطوتين عاجلتين: تحقيق النصوص (وفي بعض الأحيان إعادة تحقيق النصوص التي لم يُتبع في تحقيقها منهج واضح). هذا العمل يجب أن تلحق به دراسة لغوية لهذه النصوص تتضمن وصفًا كاملاً بحيث يتحدد

---

(1) Véase J.P.Monferrer Sala, 'Unas notas sobre los «textos cristianos andalusíes»', Boletín de la Asociación Española de Orientalistas 38 (2002), pp. 155-168.

(2) Véanse J.P.Monferrer Sala, 'Les Chrétiens d›al-Andalus et leurs manifestations culturelles', en Guy Saupin, Rémy Fabre y Marcel Launay (dirs.), La Tolérance. Colloque Internacionales de Nantes, mai 1998. quatrème centenaire de l›édit de Nantes, Rennes: Presses Universitaires de Rennes/ Centre de Recherche sur l›Historire du Monde Atlantique, 1999, pp. 363-370.

بدقة ما هي قوالب هذه النصوص والبيئة التي كتبت فيها الملامح التفسيرية التي يمكن ملاحظتها فيها، ذلك كله يهدف إلى فهم دقيق للنصوص التي وصلت إلينا.

هناك موضوع ثانوي مهم داخل هذا الإطار، ألا وهو أصل النصوص التي كتبها نصارى الأندلس المستعربين. بعض الزملاء تحدثوا عن هذا الموضوع بشكل سطحي، على ضوء معلومات أوردها رودريغو خيمنيث دي رادا في كتابه حول أحداث إسبانيا De rebus Hispaniae [١]. يشير رادا إلى أن يوهانيس هيسبا لينسيس أسقف إشبيلية في القرن التاسع ترجم إلى اللغة العربية نصًّا كاملاً للتوراة يتضمن بعض التفسير[٢]. أعتقد أننى أشرت منذ سنوات إلى أن ذلك العمل لم يكن ترجمة بل تعليق على نصٍّ أصله شرقي ألحقه خوان دي سيبيا في كتابه باللغة العربية[٣]. ليس من الصعب أن نتخيل كيف استطاع أن يكتب عظة باللغة العربية، رغم قلة البيانات المتاحة لدينا.



منذ سنوات ونحن نردد بلا كلل أن مسيحيين شرقيين وصلوا إلى الأندلس واستقروا فيه. أولئك المسيحيون الشرقيون كان من بينهم قساوسة لا نعلم عددهم، أحضروا معهم نصوصًا تُرجمت فيما بعد أو كُتبت بشكل آخر في الأندلس. ومن المحتمل أن تكون تلك النصوص قد استخدمها المترجمون، بالإضافة إلى النسخ اللاتينية التي ترجموا عنها. في مهمة الترجمة تلك كما أشرنا عدة مرات استعان المسيحيون الأصليون بالمسيحيين الأندلسيين الذين كانوا يقيمون في الأندلس.

أول النصوص التي وصلت إلينا ربما وصل بعد واقعة «الاستشهاد» المزعومة في قرطبة، وبالتحديد في النصف الثاني من القرن التاسع، وفي عام 889 تحديدًا

(1) Marie Therèse Urvoy, 'La culture et la littérature arabe des chrétiens d›al-Andalus', Bulletin de Littérature Ecclésiastique 92 (1991), p. 267.

(2) Véanse J.P.Monferrer Sala, 'Al Ishbîlî, Sayyid al-Matrân', e Jorge Lirola Deledo (dir, ed.), Enciclopedia de la cultura andálusi. Biblioteca de al-Andalus. VI: De Ibn al Yayyâb a Nubdhat al-asr, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, pp. 399-401.

(3) Véanse J.P.Monferrer Sala, 'De nuevo sobre Iohannes Hispalensis y la primera versión árabe de las ‹Sagradas Escrituras' realizada en al-Andalus', Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos 31 (1999), pp. 77 105.

إذا كان التاريخ صحيحًا[١]. النص نسخة عربية من «كتاب المزامير» كتبه حفص بن ألبار القوطي[٢]. وتكمن أهمية تلك الترجمة في النص الأصلى المترجم وفي المقدمة التي صيغت شعرًا على شكل أرجوزة. في تلك المقدمة يعرض حفص ما دفعه إلى القيام بالترجمة، ويحدثنا عن وجود نسخة سابقة من النص التوراتي. من المهم أن نذكر هنا أن حفصًا لا يشير ولو إشارة عابرة إلى الأحداث التي زعموا أنها حدثت في قرطبة وضواحيها. هناك جانب في غاية الأهمية هو الخاص بملامح الترجمة، إذ تحدد لنا الخصائص اللغوية للمسيحيين الشرقيين، وتحدد لنا كذلك تنوع المصادر التي اُستخدمت، مما يشير إلى إمكانية اشتراك المسيحيين الشرقيين في إعداد النص كما ذكرنا سابقًا[٣].

إن نقص المعلومات حول واقعة «الاستشهاد» المشار إليها إنما يعود إلى سببين: أولهما أن تلك الأحداث لم تكن بالحجم الذي عرضه كل من إيولوخيو وألبارو، والثانى هو أن حفصًا كان ينتمي إلى مجموعة مسيحية مختلفة عن مجموعة إيولوخيو وألبارو. هذا الاحتمال الثاني يبدو غريبًا لأن حفصًا كان قسيسًا كاثوليكيًّا يخضع لسلطة أسقف قرطبة. إذن، ونظرًا لمستوى الحدث، فإن عدم الحديث عن الواقعة يعود إلى عدم حدوثها أصلاً.



ربما ألّف حفص كتبًا أخرى ذات صفة جدلية، وربما كانت تلك الكتب سابقة على الترجمة، وإذا ثبت ذلك فإنه يعني أن تاريخ كتابه نصارى الأندلس بالعربية

---

(1) Véanse P.Sj. van Koningsveld, 'La literatura cristiano árabe de la España Medideval y el significado de la transmisión textual en árabe de la Collectio Conciliorum', en Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589 1989, Toledo, 1991, pp. 697 700 (versión inglesa: 'Christian Arabic Literatura from Medideval Spain: an Attempt at Periodization'. Em S. Khalil Samir & J. S. Nielsen [eds.], Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750/ 1258), Leiden New York Köln, 1994, pp. 206-212.).

(2) Véanse su edición en, Le psautier mozárabes de Hafs Le Goth, ed. Y trad. Francesa por M.-Th. Urvoy, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1994.

(3) Véanse J.P.Monferrer Sala, 'Salmo II en versión árabe versificada. Unas notas en torno a las fuentes del Psalterio de Hafş b. Albar al Qūţī', Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección de Hebreo) 49 (2000), pp. 303 319 [Homenaje al prof. Antonio Torres Fernández].

متقدم[١] وبالفعل فإن استيعاب نصارى الأندلس الحضريين للثقافة العربية كان استجابة لواقع اجتماعي ونتيجة لتفوق العربية على اللاتينية، وهو أمر لاجدال فيه، ونظرًا لضرورة استعمال اللغة العربية في الجدل الدينى فإن ذلك كله يرتبط بحفص وبنشأة أدب المسيحيين المستعربين. ورغم ذلك فإن هذه ليست الكتب الوحيدة التي أنتجها المسيحيون في تلك الفترة، ففى منتصف القرن العاشر أيضًا كانت هناك في الأندلس ترجمة لكتاب «تاريخ الأعداء الوثنيين» الذي كتبه باولوس أووسيوس، ونسبت مايتى بنيالاس تلك الترجمة إلى حفص بن البار القوطي ونعتقد أنها على حق[٢].

هناك نص آخر من نصوص القرن العاشر له أهمية كبيرة، هو «التقويم» الذي يُنسب إلى أسقف قرطبة ريثيموندو، ربيع بن زيد، وهو أحد رجال البلاط في عهد عبدالرحمن الثالث[٣]. وقد وضع «التقويم» عام 961 ، وهو تقليد للأصول المشرقية، ويتضمن بيانات وفيرة حول الأعياد المسيحية والطقوس الكنسية في الأندلس بالإضافة إلى معلومات تتعلق بالتنجيم والطب والفلك... إلخ. داخل مفهوم العلوم لدى المسيحيين في الشرق. من بين جوانب ذلك «التقويم» أن مؤلفه كان على دراية بالكتب المماثلة في المشرق، إذ كان قد سافر إلى هناك ولابد أنه اتصل بالمسيحيين المشرقيين ممنْ كانوا على دراية بالعلوم[٤].

---

(1) Véanse J.P.Monferrer Sala, 'Ibn Albar al Qûtî (Hafş b. Albar al Qūţī)', en J. Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (dirs.), Diccionario Enciclopédico de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes, Granada: Junta de Andalucia Fundación El Legado Andalusí, 2002,I, pp. 433435 (nueva versión revsión revisada en: 'Ibn Albar al Qūţī (Hafş b. Albar al Qūţī)', en J.Lirola Delgado (dir, ed.), Enciclopedia de la cultura andalusí . biblioteca de al-Andalus. II: De Ibn Adhà a Ibn Bushrà Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, pp. 87-89.

(2) M.Penelas, 'A possible author of the Arabic translation of Orosius' Historiae', Al Masāq13 (2001), pp. 113-135. Véanse además Kitâb Hurûshiyûsh (Traducción árabe de las Historiae adversus paganos de Orosio), ed. y estudio de Mayte Penelas, Madrid, 2001.

(3) Véanse Le Calendrier de Cordoue. Publio par R. Dozy. Nouvelle édition accompagnée d›une traduction française annotée par Ch. Pellat, Leiden: E.J.Brill, 1961.

(4) Véanse J.L. Kramer, Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age, Leiden, 1986, 116/123.

من بين النصوص المهمة، لوفرة المعلومات التي تقدمها في المجال اللغوي والفكري والديني، تبرز ترجمات نصوص التوراة التي قام بها نصارى الأندلس المستعربون والتي كان لها أثر في مؤلفين مسلمين كما يتضح في كتابات مؤلف في مستوى ابن حزم الذي يعلق على عدة فقرات من نسخ من التوراة مترجمة إلى اللغة العربية كانت موجودة في الأندلس في القرنين العاشر والحادي عشر، وكانت طبيعة تلك النصوص تثير مواقف مختلفة(١)، أما بالنسبة للأناجيل وفقًا لرأي بعض الزملاء(٢) فإن النص ترجمه اسحاق بن بلشاق القرطبي(٣) عام 946، وهي نظرية لا نوافق عليها بشكل كامل(٤).

لم تكن تلك هي الترجمات الوحيدة لنصوص العهد الجديد، فيبدو أن الأناجيل وبعض رسائل بولس (مثل رسالته إلى أهل غلاطية) قد ترجمت عن الأصل اللاتيني على عكس ما يحدث مع «الرسالة المزيفة إلى لاوديكية Laodiceneses»(٥).

---

(1) Acerca de las versiones del conocido rabino fayyumí Sa›adyah, Véanse J.R. Rhode, The Arabic Versions of the Pentateuch in the Church of Egypt, Washington DC: Catholic University of America, 1921, pp. 36 38, 21 y 62; cf. Samuel Rubenson, 'Translating the Tradition: Some Remarks on the Patristic Heritage in Egypt', Medideval Encounters 2 (1996), p. 6, nota 4.

(2) Véanse Philippe Roisse, 'Los Evangelios traducidos del latin al árabe por ishāq b. Balašk al-Qurtubī en 946 d.C.', en Concepción Castillo, Inmaculada Cortés y J.P.Monferrer Sala (eds.), Estudios Árabes. Dedicados a D. Luis Seco de Lucena (En el XXV Aniversario de su muerte), Granada: Universidad de Granada Dpto. Estudios Semíticos,1999, pp. 147-164. Cf. Ángel C. López , 'La traducción de los Evangelios al árabe por Isaac Ben Velasco de Córdoba en el sglo X a. D.', Boletín Millares Carlo 13 (1994), pp. 79-84 (Actas del Congreso ‹Agustin Millares Carlo: Maestro de Medidevalistas› (1893-1993), Las Palmas de Gran Canaria, 18-21 de mayo de 1993]).

(3) Véanse J.P.Monferrer Sala, 'Ibn Balašq, Ishšq (Ishšq b. Balašq al-Qurtubī)', en: J. Lirola Degado y J.M. Puerta Vilchez (dir.), Diccionario Enciclopédico de al-Andalus, I, pp. 561-563 (nueva versión revisada en: 'Ibn Balashq, Ishšq (Ishšq b. Balashq al Qurtubī)', en J. Lirola Delgado (dir, ed.), Enciclopedia de la cultura andalusí Biblioteca de al-Andalus. II, pp. 504 506).

(4) Véanse un caso concreto de análisis en J.P.Monferrer Sala, 'Tradvctologica mvzarbica. Notas a propósito de un fragmento del Codex Arabicus Monachensis Aumer 238', Meridies V-VI (2002), pp. 29 49. Cf. J.P.Monferrer Sala, 'Sobre una lectura del Cod. Árabes. 238 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich: un ejemplo de la labor traductora de los cristianos arabizados andalusíes', Qurtuba 4 (1999), pp. 194-197; J.P.Monferrer Sala, 'Notula palaeographica: algo más sobre el Codex orientales 1059 de la Universitäts Bibliothek de Leipzig', Qurtuba 4 (1999), 229-237.

(5) Véase J.P.Monferrer Sala y Philippe Roisse, 'Una versión árabe andalusí de la ‹Epístola apócrifa

من بين الرسالتين تبدو رسالة سيغوينثا هي الأقدم إذ يعود تاريخها استنادًا إلى تحليل دي بروينى لخصائصها إلى أواخر القرن التاسع وبدايات القرن العاشر[١].

فى مجال النصوص لا تقتصر الأهمية على الترجمات إلى اللغة العربية. يبرز أيضًا استعمال اللغة العربية في نصوص لاتينية يمكن من خلالها التعرف على الواقع اللغوي لنصارى الأندلس المستعربين[٢]. إن الحواشى العربية المدرجة في نصوص التوراة مهمة للتعرف على مستوى إجادة نصارى الأندلس للغة العربية وكذلك للتعرف على درجة معرفتهم باللاتينية وبالتالي على المستوى الثقافي الذي حافظ عليه أولئك المستعربون بعد إقامة الدولة العربية الإسلامية في شبه الجزيرة[٣].

هناك نص آخر على قدر عظيم من الأهمية، هو نص توراتي محفوظ ضمن المخطوطات العربية 234 في المكتبة العامة بميونيخ، وقد أشار ڤان كونينغسفيلد إلى الأصل الأندلسي للمخطوط[٤]. ويستند ذلك الاستاذ الهولندي إلى أن النص قد استعمله المسلمون في الجدل الديني، وأشار كذلك إلى أن الموريسكيين في القرن السادس عشر قد استخدموه، كما يتضح من ملاحظة كُتبت باللاتينية وبحروف عربية، بخط يختلف عن الخط الذي كُتبت به المخطوطة. والأدلة التي يسوقها ڤان كونينغسفيلد مقبولة وإن لم تكن بشكل كامل فالأفكار المقبولة عند صاحب

a los Laodicenses›', Qurtuba 3 (1998), pp. 113-151.

(1) -Véase Eugéne Tisserant, 'Une feuille arabo-latine de l›Epître aux Galates'.Revue Biblique 7 (1910), p. 335.

(2) Sobre esta cuestión, Véase Cyrille Aillet , 'Recherches sur le christianisme arabisé (IXe XIIe siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe', en C. Aillet, M. Penelas y Ph. Roisse (eds.), ¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX XII), Madrid: Casa de Velásquez, 2008, pp. 91 134. Cf. A. C. López López, 'Las glosas marginales árabes del Codex Visigothcus Legionensis', en Codex Biblicus Legionensis. Veinte Estudios (León, 1999), pp. 303-318.

(3) Pedro Pablo Harrera Roldán, 'Sobre monjes y literatura monástica en la Córdoba emiral', Meridies VII (2005), pp. 7 27.

(4) Véase P.Sj. van Koningsveld, 'Christian-Arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: A historical interpretation', Al Qantara XV (1994), pp. 431 432.

الملحوظة ليست مقبولة في نص توراتي. نعتقد كذلك أن ذلك النص التوراتي انتشر بين الموريسكيين بسبب أنه يندرج في مخطوطة تشمل الإنجيل الذي يبدو أن الموريسكيين قد استخدموه، رغم أن ذلك الأمر يجب أن يُدرس بتفصيل أكثر. إن ترجمة النص التوراتي مبنية على نص سرياني يتوافق مع نص للانجيل Pesitta في التراث السرياني الشرقي(١).

تتيح لنا هذه الترجمة سلسلة من الملاحظات حول المجتمعات المسيحية في الأندلس على ضوء نظريات جديدة تقول بوجود مجموعات نسطورية في الأندلس، وهذا يسمح بالتعرف على الحلقة المفقودة التي تفسر ظهور وانتشار أفكار البيانادو دي توليدو في شبه جزيرة إيبيريا(٢). وللأسف فإن المعلومات القليلة المتوافرة لدينا لا تتيح لنا مزيدًا من التقدم الآن. من المؤكد أن معلوماتنا عن المسيحيين قليلة، لكن تحليل الترجمات والنصوص العربية التي تناولها المسيحيون في الأندلس وفي شمال إفريقيا تفتح الباب أمام نظرية وجود مجموعات نسطورية وغيرها، أو على الأقل لوجود أفراد ينتمون إلى تلك الكنائس الشرقية وصلوا إلى الأندلس. هذا ما تؤيده الترجمات التي تنتمى إلى مسيحيى الشرق لنص «أبانا الذي في السماء»(٣). وعلى أي حال فمن المؤكد أن التعريب السريع والمتلاحق لمجموعات المسيحيين الأندلسيين قد جعل من الممكن أن يتصل نصارى الأندلس بالكنائس الشرقية في الشرق الأوسط، ونتيجة لذلك وصلت إلى الأندلس كتب لمؤلفين مسيحيين شرقيين(٤).

(1) Véanse sobre este texto J. P. Monferrer Sala, ¿Circularon textos cristianos orientales en al-Andalus? Nuevos datos a partir de una muestra véterotestamentaria andalusí', en C. Aillet, M. Penelas y Ph. Roisse (ed.), ¿Existe una identidad mozárabe?, pp. 167 210 y J. P. Monferrer Sala 'A Nestorian Arabic Pentateuco used in Western Islamic Lands', en David Thomas (ed.), The Bible in Arab Christianity, Leiden Boston: Brill, 2007, pp. 351 368.

(2) véase Gonzalo Del Cerro Calderón y J. Palacios Royán, Obras de Elipando de Toledo. Texto, traducción y notas, Toledo: Diputación Provincial, 2002.

(3) Véase J. P. Monferrer Sala, 'Yā-btā l lādhī fī l-lādhī fī l-samāwāt … Notas sobre antiguas versiones árabes del Padre Nuestro', Al-Qantara XXI:2 (2000), pp. 277 305. Cf. J. P. Monferrer Sala, 'Buscando sentido a un texto. Entre dialectos arameos y árabe medio', Boletín de la Real Academia de Córdoba 151 (2006), pp. 269 296.

(4) Así en Ph. Roisse, ' La circulation du savoir des Arabes chrétiens en Méditerranée médiévale

وقد حظي الانتاج الشعري كذلك بقبول في أوساط المسيحيين الأندلسيين. هذا ما نستنتجه من الشكوى الشهيرة التي يبثها ألبارو دى كوردوبا، ولو أننا نرى أنها أن الناس بالغوا فيها وأخرجوها عن سياقها. ومع ذلك فإننا نرى أن نوجه النقد لأولئك المسيحيين الذين شاركوا في عملية استيعاب الثقافة العربية، لا أن نفكر في عملية تعريب كاملة لمسيحي قرطبة، فهو لا ينسجم مع المعلومات المتوافرة لدينا[١]. إذن فإن خشية ألبارو دي كوردوبا لم تكن من تعريب مسيحيي قرطبة، بل من تشتت الكاثوليك اللاتينيين في مواجهة نماذج أخرى من المسيحيين الأندلسيين. بالنسبة للانتاج الشعري فليس لدينا إلا ترجمة حفص بن ألبار القرطبي «كتاب المزامير»، وكذلك بعض نصوص متفرقة وصلت إلينا، بالإضافة إلى أعمال بيسنتى الذي وضع «قوانين الأسكوريال»[٢] بين عامي 1049 1050 حيث كتب مقطوعتين شعريتين في نهاية الكتاب السابع وضعهما الناسخ في صورة نثر. إن أهمية ذلك النص تكمن في مضمونه وتكمن كذلك في جوانب لغوية وهو ما يتطلب وجود فريق عمل يستطيع تحقيق النص كاملاً، علمًا بأن البروفيسور هانا كاسيس لايزال يعلن منذ سنوات أنه أتم تحقيق ودراسة نص كتبه مسيحي مستعرب.

٢ - المناهج:

أيًا ما كان واقع المجتمعات المسيحية التي تعايشت في ظروف اجتماعية ودينية تحت مظلة الدولة الأندلسية فإن ذلك الواقع ليس معروفًا في كل أبعاده: الاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية واللغوية والثقافية، لأن البيانات المتوافرة لدينا قليلة ومُبهمة، ويعيبها أنها يجب أن تندرج تحت أحد عنصرين

(sources manuscrites)', Collectanea Christiana Orientalia I (2004), pp. 219/230.

(1) Federico Corriente, Árabe andalusí y lenguas romances, Madrid: Mapfre, 1992, pp. 33 34.

(2) Véase Ana Echevarría, ' Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre los cristianos arabizados y mozárabes', Studia Historica. Historia Medieval 27 (2009), pp. 23 36. Cf. J. P. Monferrer Sala, 'Fuentes religiosas árabe-andalusíes en los siglos X y XI: obras islámicas y judías', en J.L. del Pino García (coord.), La Península Ibérica al filo del año 1000, pp. 293 294.

متضادين: السلطة الإسلامية والكنيسة الكاثوليكية، وهو تصنيف لا يسمح لنا بتحليل العنصر المسيحي الأندلسي في كل أبعاده. لذلك ظهرت نظريات جديدة تستند إلى أسس تاريخية لها نتائج واضحة في عمليات التلقي[1] وصولاً إلى ما هو أكثر تحديدًا، كما هو الحال في الأطروحات المبنية على دراسات بوليت، سواء في حالة الشرق أو في حالة الأندلس[2]. هذه الاطروحات لم تثبت للنقد نتيجة للطرح التوحيدي الذي تبناه المؤلف إزاء واقع متعدد، وهو هكذا يوضح أنه لم يضع في الاعتبار وجود عنصرين مهمين في مرحلة الأسلمة: واقع السكان المسيحيين الريفيين الذين تجمع بيانات عنهم[3] وكذلك عدم التمييز بين عملية الأسلمة وعملية التعريب، وهو نقد يمكن أن يوجه أيضًا مجالات أخرى مثل أسماء المدن التي يعود إليها بوليت[4].

في هذا الجانب من الواضح أنه في مواجهة قلة النصوص المحفوظة وقلة الأخبار التي توردها المصادر العربية فإنه يتعين علينا تصور عملية شاملة لدراسة تفصيلية لكل المجالات المتعلقة بشكل مباشر أو غير مباشر بالمجتمعات المسيحية الأندلسية، سواء في الإطار الأندلسي أو في الواقع الذي يتجاوز الأندلس. بالنسبة لهذين المجالين لدينا نموذجان مثاليان للتحليل قام بهما مولينات[5]. وقد نشرت ماريا

(1) Cf. Cyrille Aillet, 'Al-Andalus, la construction d›une mémoire (VIIe XVe siècle)', en François Géal (dir.), Regards sur Al-Andalus (VIIIe XVe siècle), Madrid Paris: Casa de Velásquez Éditions Rue d›Ulm, 2006, pp. 1 9.

(2) Véase Richard Bulliet, Conversión to Islam in the Medieval Period, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979. Cf. los trrabajos incluidos en M. Gervers y R. J. Bikhazi (eds.), Conversión and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic lands Eighth to Eighteenth Centuries, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

(3) Cf. Alr respecto Eduardo Manzano Moreno, Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación del Al-Andalus, Barcelona: Crítica, 2006, pp. 274 292.

(4) Críticas a la obra de Bulliet pueden leerse en Robert Schick, The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study, Princeton, NJ: The Darwin Press, pp. 139 141; cf. J. P. Monferrer Sala, 'Los andalusíes', en Mª Jesús Viguera y C. Castillo (ed.), El esplendor de los omeyas cordobeses. La civilización musulmana de la Europa occidental, Barcelona, 2001, pp. 244 255.

(5) J. P. Molénat, 'Chrétiens d›al-Andalus et omeyyades (VIIIe XIe siècles)', en J. L. del Pin (coord.), Al-Andalus omeya, Córdoba: Fundación Prasa, 2002, pp. 53-65, y J. P. Molénat, 'L›identité

خيسوس بيغيرا على نهج هذا النموذج في التحليل دراسة منذ سنوات تعرض فيها تصورًا للإطار الذي عاشت فيه المجتمعات المسيحية الأندلسية، وقد استخدمت المعلومات التي يوفرها لنا نموذج المجتمعات المنخرطة في إطارها الأندلسي الذي يمكن أن يتسع ليشمل الوسط الشرقي وهو ما نوصي بدراسته نظرًا للفائدة التي يمكن أن توفرها لنا. هذا ما توضحه المؤلفة:

«إن الدراسة الشاملة لهذا الوضع التي تربط بين ما هو أندلسي وما هو عربي إسلامي عمومًا مهمة جدًّا، لهذا فإن توضيحها يتطلب أن نضع في الاعتبار المراجع ذات الإطار العام»(١).

كنموذج للنتائج المحددة هنا نذكر حالة غارثيا سان خوان الذي يعتمد على البيانات القليلة الموجودة والإشارات إلى المصادر التي يمكن استخدامها وأعدّ بحثًا مهمًّا حول الروابط التي جمعت بين أهل الذمة في الأندلس من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر(٢). على نفس القدر من الأهمية نجد النتائج التي توّصل إليها مولينات حول وضع الكنائس في قرطبة في الفترة من القرن الثامن إلى القرن العاشر(٣). هناك أبحاث سابقة في مجال غير بعيد هو المجال القانوني قام بها كاسيس(٤) منذ سنوات وتركز على المراحل الأولى وتصل إلى نتائج تتفق مع نتائج

---

mozárabe dans I›Ibérie reconquise, spécialmente à Toledo', en H. Bresc y C. Veavy (dirs.), Mutations d›identités en Méditerranée, Moyen Âge et Époque contporaine. Avec la participation d›Éliane Dupuy, Paris: Éditions Bouchène, 2000, pp. 123 131.

(1) Mª J. Viguera, 'Cristianos y judíos en Al-Andalus', en Tomas Quesada Quesada. Homenaje, Granada. Departamento de Hisoria Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas, 1998 [= Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historigráficas, 20 21 y 22 23 (1995 1998)], pp. 619 633, concretamente en p. 620.

(2) A. García Sanjuán, 'La caridad islámica y los no musulmanes. Los legados píos de los dimmíes en Al-Andalus (siglos IV / X VI/ XII)', en Ana Carballeira Debasa (ed.), Caridad y Compasión en biografías islámicas, EOBA XVI, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011, pp. 297 326.

(3) J.P. Molénat, 'La place des chrétiens dans la Cordoue des Omyeyades, d›après leurs églises (VIIIe Xe siècles'›, Al-Qantara XXXIII:1 (2012), pp. 147 168.

(4) H. Kassis, 'Some aspects of the legal position of Christians under Mālkiī jurisprudence in Al-Andalus', Parole de l'Orient 24 (1999), pp. 113-128.

كل من فيرنانديث فيليكس[١] وماريبيل فييرو بالإشتراك مع فيليكس[٢] في مجال القانون وأثره الديني والاجتماعي على بعض المجالات.

يجب أن نضيف إلى ذلك بالطبع كل المعلومات التي تصل إلينا باستمرار من خلال أعمال التنقيب عن الآثار[٣] وكذلك وضع المسيحيين في غرب الأندلس في الأبحاث التي قام بها زملاء فرنسيون في هذا المجال[٤] لكن دون أن نغفل المجال الاجتماعي التاريخي العام[٥]. إن دراسة مجالات مختلفة تتعلق بنصارى الأندلس ستكون له فائدة أكبر كلما كانت لنا قدرة على وضع دراساتنا في المجال الإقليمي نظرًا للأهمية الفكرية لهذا العنصر في المجال الحضرى[٦] وخاصة في تواصل العملية التاريخية[٧]. كما فعل أثين الذي نظن أنه نموذج يجب تقليده في التحليل التاريخي[٨].



(1) Ana Fernández Félix, Cuestiones legales del Islam temprano: la «Utbiyya» y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.

(2) Ana Fernández Félix y Maribel Fierro, 'Cristianos y conversos al islam en Al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX', en Luis Caballero Zoreda (ed.), Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Media, «Anejos del Archivo Español de Arqueología», XXIII, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, pp.415 427.

(3) Manuel Sotomayor Muro, 'Sedes episcopales hispanorromanas, visigodas y mozárabes en Andalusía', en C. González Román A. Padilla Arroba (eds.), Estudios sobre las ciudades de la Bética, Granada: Universidad de Granada, 2002, pp. 463-496. Véanse, L. Caballero Zoreda (ed.) Visigodos y Omeyas.

(4) انظر R. Ricard, 'Le prétendu évêque mozárabe de Lisbonne (1147)', en Études sur l›histoire morale et religieuse du Portugal, Paris: Fundaçâo Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Portugués, 1970; y Ch. E. Dufourcq, 'Les mozárabes du XIIe siècle et le prétendu ‹ évêque› de Lisbonne', Revue d›Histoire et de Civilisation du Maghreb 5 (1968), pp. 125 130.

(5) Stéphane Boissellier, Naissance d'une identité protugaise. La vie rurale entre Tage et Guadiana de l'Islam à la reconquête (Xe XIVe siècle), Janeiro: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999, pp. 361 384.

(6) Cf. Chrisitne Mazzoli Guintard, Vivre à Cordoue au Moyen âge. Solidarités citadines en terre d'Islam aux Xe XIe siècle, Rennes: Prennes: Universitaires de Rennes,2003, pp. 85 94.

(7) Véanse M. Fierro, Abderramán III y el califato omeya de Córdoba, Donosita San Sebastián: Nerea, 2011, pp. 229 235.

(8) Manuel Acién Almansa, Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar ibn Hafsūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia, Jaén: Universidad de Jaén', 1997 (2ª ed.).

هذا المنهج ذو الطبيعة التأريخية يجب أن يتوافق بالضرورة مع نقد النصوص. أشرنا سابقًا إلى ضرورة القيام بتحقيق نصوص لم تُحقق حتى الآن بحيث تسمح لنا بإجراء دراسات مختلفة خاصة في مجال التفسير والمجال اللغوي والديني والثقافي... إلخ.، فبدون القيام بطبعات نقدية للنصوص المحفوظة لا يمكن إنجاز المهمة. بعد تحقيق النصوص ستفتح آفاق جديدة، مما يتيح لنا تحديد اتجاه خطواتنا، وهذا ليس متاحًا في الوقت الحالي، لأن كل النظريات حتى الآن مبنية على مجرد انطباعات عامة، باستثناء بعض حالات. يجب أن يكون المنهج مبنيًّا على فقه اللغة، بالتوفيق بين تحليل النصوص والتحليل اللغوي، وهو ما سيتيح لنا معلومات مهمة ومفاتيح لفهم الواقع اللغوى من خلال الترجمة للمسيحيين الحضريين، وأيضًا لمعرفة النصوص الأصلية التي تُرجمت.

من الواضح أن هذا المنهج يتطلب عملية تحليل للنص على ضوء الإطار التاريخي والوسط الثقافي، اللاتيني والشرقي. في الحالة الثانية، حالة التعرف على النص اللاتينى الأصلي من خلال الترجمة، يجب أن يكون هناك انسجام بين دراسة النص ودراسة المصادر حتى لو كانت المصادر غير مباشرة: يونانية أو سريانية أو قبطية. من المهم في الدراسة اللغوية التحليل الوصفي للنصوص على طريقة فيراندو في دراسته لوثائق نصارى طليطلة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر[1]، مع مراعاة الاختلافات بين الوثائق.

(1) -Ángel González Palencia, Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII, 4 vols, Madrid, 1926-30. Véanse Ignacio Ferrando: El dialecto andalusí de la Marca Media en los siglos XII y XIII, Zaragoza: Área de Estudios Árabe e Islámicos, 1995; 'The Arabic language among the mozarabs of Toledo during the 12 th centuries', en J. Owens (ed.), Arabic as a Minority Language, Berlin New Cork: Mouton de Gruyter, 2000, pp. 45 63; 'Testamento y compraventa en Toledo (años 1214 y 1215). Dos documentos árabes de los mozárabes de Toledo', Collectanea Christiana Orientalia 4 (2007), pp. 41 54; 'Francisco Javier Simonet y el estudio de las voces romances incluidas en los documentos mozárabes de Toledo (ss. XII y XIII)', Collectanea Christiana Orientalia 9 (2012), pp. 47 79.

٣ - جوانب أثارت جدلاً، وتقييم عام:

الجدل الذي أثير في دراسة مسيحيي الأندلس يشمل تصرفات محددة، مثل حالة عمر بن حفصون وأتباعه، وأمورًا عامة مثل تطور «الملحون» الأندلسي الذي يتكامل مع الواقع اللغوى الأندلسي من ثنائية لغوية عربية ورومانثية اشتهر بها المسيحيون(١)، وهو واقع وصفه فيدريكو كورينطي بأنه «روماندلسي» وهي اللغة الثانية للجماعات المسيحية المستعربة التي استوردوها من الشمال المسيحي. كانت هناك سوابق شهيرة خلال عملية التحول التي حدثت في الأندلس من الثنائية اللغوية إلى استعمال لغة واحدة(٢). وبالفعل لدينا وثائق المسيحيين في طليطلة التي أشرنا إليها، وهي عبارة عن 1200 نص قانوني يرجع تاريخها إلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر وهي تدلنا على استمرار استخدام المسيحيين اللغة العربية بعد قرنين من سقوط طليطلة في أيدي المسيحيين، لسبب واضح هو التفوق الحضاري لأولئك المسيحيين المستعربين المهاجرين.

مرة أخرى على ضوء نتائج متكررة هناك سلسلة من الموضوعات البارزة سنقتصر عليها فيما يلى لأننا تحدثنا عنها سابقًا ولم يحدث فيها جديد حتى الآن.

أ - مصطلح «مستعرب» الذي أشرنا إليه في مرات سابقة وأطلقناه على المسيحيين الذين استوعبوا الثقافة العربية، لكن المصطلح لم يُطلق أبدًا على اليهود.

ب - حركة الاستشهاد المزعومة في قرطبة في القرن التاسع، ونجد صداها في نقاط النزاع: أسماء المدن، التسلسل التاريخى، مجالات تقليد النموذج الشرقى، خصائص النصوص اللاتينية أو صمت المصادر العربية.

ج - طبيعة الترجمات إلى اللغة العربية التي قام بها نصارى الأندلس.

---

(1) R. Menéndez Pidal, El idioma española en sus primeros tiempos, Madrid, 1979 (9th ed.), pp. 29 41.

(2) F. Corriente, Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús (cejeles y xarajāt de muwaššahāt), Madrid: 1998, pp. 336 372.

المراجع المنشورة في هذا المجال معروفة والوصول إليها سهل[١]. ومع ذلك ففي حالات غير قليلة تصل هذه المساجلات إلى الجمهور بشكل مبتور تصل فيه الرسالة بشكل تحتقر فيه نتائج الأبحاث العلمية على مدى سنوات. من المؤسف مثلاً أن المعلومات التي تصل إلى الناس لا تعكس نتائج المناقشة العلمية، بل هي تبسيط مخل نتحمل نحن الباحثين جزءًا من المسئولية لأننا تخلينا عن دورنا في توعية الناس.

فيما يتعلق بموضوعنا فإن تشويه النتائج قد تم بأشكال متعددة أشرنا إليها، إما عن طريق اختصار مخل لعملية التحول التاريخي كما في حالة مينوكال[٢] أو كنتيجة لإعجاب شخصي غير مبني على أساس علمي كما في حالة لوني الذي مدحه جون إسبوسيتو بشكل مبالغ فيه[٣] أو بالجمع بين بيانات مغلوطة كما في حالة رينكون ألباريث[٤] حيث يحل الخيال محل الدقة العلمية.

٤ - آفاق المستقبل - خاتمة:

رغم كل العوائق التي أشرنا إليها فإن آفاق المستقبل مشجعة، لأن قائمة الباحثين المهتمين بالموضوع قد ازدادت، وبالتالي طرقت مجالات بحثية لم تكن مطروقة حتى الآن.

نؤكد مرة أخرى على ضرورة القيام بمراجعة وإتمام جهود مثل جهود سيمونيت وتحقيق نصوص غير محققة حتى الآن أو حققت بشكل غير علمى. المهمة الأولى

(1) J. P. Monferrer Sala, 'Los cristianos arabizados de Al-Andalus', en Mª J. Viguera (dir.), Historia de Andalucía. III. Andalucía en Al-Andalus, pp. 226 234, que ha de completarse con J. P. Monferrer Sala, 'Entre luces y sombras: los ‹cristianos arabizados anndalusíes', Jóbega, en prensa.

(2) Véase la reseña de E. Manzano Moreno a la versión española de la obra La joya del mundo. Musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en Al-Andalus, Barcelona: Plaza y Janés, 2003, en Collectanea Christiana Orientalia 2 (2005), pp. 506 510.

(3) Chris Lowney, A Vanished World: Muslims, Christians, and Jews in Medieval Spain, Oxford Wew York: Oxford University Press, 2005, pp. 55 69.

(4) Manuel Rincón Álvarez, Mozárabes y mozárabías, Salamanca: Universidad de Orientalia 9 (2012), pp. 227 232.

يجب أن تشمل إعادة تحقيق ودراسة كاملة متعددة الجوانب للترجمة التي قام بها حفص بن البار القرطبي. المهمة ليست معقدة لأن عدد النصوص قليل ويمكن أن يتم تحقيقه من خلال رسائل جامعية أو في إطار مشروع. يجب أن نشير هنا إلى ترجمات نصوص التوراة، وإلى تحقيق «قوانين طليطلة» وهو مشروع تفكر فيه أنا تشيباريا وكاتب هذه السطور وزملاء آخرين. لإنجاز هذه المهمات نرى من الضرورى تكوين فريق عمل يضمن إنجاز أبحاث دقيقة.

بهذه الطريقة نستطيع أن نكمل ونقيّم الوضع في مجمله بدقة هذا العمل الذي تحقق حتى الآن يجب أن يُستكمل فنستعيد مجالات مهمة استرعت انتباه سيمونيت، على أننا يجب أن نراجع ما تم بهدف إيجاد مجالات جديدة للتحليل: إذا اتبعنا الترتيب الزمني أعتقد أننا يجب أن نشير إلى جانب مهم في تقييم نصارى المستعربين: الآراء المختلفة حول جوانب متعلقة بنصارى الأندلس وردت في ثلاث دراسات هي:

- تاريخ النصارى في الأندلس (عبادة كحيلة)[1].
- المسيحيون في الأندلس 711 1000 (آن كريستيس)[2].
- المستعربون. المسيحية والأسلمة والتعريب في شبه الجزيرة إيبريا (أيليت)[3].

الطرح الذي يقدمه كل هؤلاء مختلف، وكذلك العرض الوصفي في حالة كحيلة وأيليث، وقد فضّل كريستيس أن يقدم نموذجًا تحليليًّا في إطار محدد. المنهج الذي يتبعه هؤلاء، وكذلك أدوات البحث عندهم، مختلف كذلك، فهي محدودة في حالة كحيلة ربما لاستحالة اطلاعه على الأصول باللغة اللاتينية أما ايليت فنظرًا

(1) المكتبة الإسلامية الحديثة، 1973.

(2) Richmond, Surrey: Curzon, 2010, xiv + 231 pp.
(3) Madrid: Casa de Velásquez, 2010, XXII+ 418 pp.

لطبيعة دراسته (كانت رسالة دكتوراه شاملة) فقد اعتمد على آراء غير مباشرة لم تكن موفقة دائمًا. كانت دراسة كريستيس مباشرة وتفصيلية وهو ما أتاح له تحقيق أهدافه بدقة.

أردنا أن نتوقف عند هذه الدراسات الثلاث حتى نبين ضرورة توحيد الجهود لكى نتقدم في مجال التعرف على الهدف، وتبين الجهود المبذولة أننا لانزال بحاجة إلى القيام بأبحاث أساسية بشكل عاجل.

يمكن أن نضيف إلى ما سبق أيضًا تقييمات في دراسات لمجموعة مؤلفين. نشير هنا إلى كتابين:

- «هل كانت هناك هوية مستعربين؟ تاريخ نصارى الأندلس ولغتهم وثقافتهم»[١].
- « المستعربون. ماهيتهم، وآفاق المستقبل»[٢].

هذان الكتابان يتفقان في كثير من أطروحاتهما لكنهما مختلفان. الكتاب الأول يتكون من أحد عشر بحثًا وينتهى بخاتمة أعدتها بيغيرا وفيه توازن بين المتخصصين في دراسات العربية واللاتينية والمؤرخين. والكتاب الثاني يتضمن عشرة أبحاث متفاوتة فيما بينها، فهناك تفاوت بين المؤلفين، فمجال التعريب لا نكاد نشعر به، ويصل الأمر في بعض الأحيان لا إلى عدم تقديم جديد بل إلى إغفال نتيجة أبحاث سابقة مما يُعد خطوة إلى الوراء.

من الواضح أن هناك شيئًا ما يحدث في الدراسات الأندلسية، ونعتقد أن ما يحدث يخضع لعدة عوامل يمكن تلخيصها فى:

---

(1) Madrid: Casa de Velásquez, 2008, XVI+ 334 pp. Véase reseña de Maribel Fierro en Collectanea Christiana Orientalia 6 (2009), pp. 453 458.

(2) Berlin: Lit Verlag, 2011, XVI+ 244 pp. Véase reseña de J. P. Monferrer Sala, en The Medieval Review 11.11.02 (accesible en http://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle /2022/13855/11.11.02.html? Sequence=1).



- عدم وجود اتصال بين الباحثين.
- الجهل بنتائج الأبحاث.
- غياب المنهج في الدراسة.
- عدم وجود تعاون ومناقشة الأبحاث إلا فيما ندر.

إذا أردنا أن يحدث تقدم من حيث الكم والكيف في هذا المجال فليس أمامنا إلا أن نوحد الجهود وأن نتبادل نتائج الأبحاث وأن نناقش اقتراحات وأن نتفق على أطروحات في مختلف الجوانب: الأثرية والتأريخية وتحليل النصوص واللغوية والدينية. بهذا فقط يمكن إحراز تقدم في المعرفة التي تتيحها لنا المواد الموجودة. إذا تفرقنا فلن نحصل إلا على القليل، بل سنحصل على نتائج مشوهة. نعتقد كذلك أن علينا أن نفهم أن دراسة المجتمعات المسيحية في الأندلس تشكل جزءًا من الواقع التاريخي للأندلس والواقع التاريخي لبقية شبه جزيرة إيبيريا، وكذلك من المجتمعات المسيحية في الشرق المتوسط التي تقيم في «دار الإسلام». إن تجاهل أي من هذه العناصر سيكون خطوة على طريق غير صحيح.

****





العلوم والفقه والفنون





مقدمة

ألفونسو كارمونا غونثاليث - جامعة مرسية

يقول ابن عبدون في كتاب «الحسبة»[1] «لا شيء أكثر ضرورة في الدنيا من قاضٍ عادل وكاتب أمين وعامل السفن وطبيب ذى خبرة، فهذه الوظائف الأربع تصلح بها الدنيا».

إذن فقد كان ابن عبدون يضع في اعتباره نوعين من العلوم المندرجة في هذا المحور الرابع: القضاء والطب، ويضيف إليهما قوة الصناعة، وإن كان يغفل العلوم النظرية والفنون والعمارة.

بالإضافة إلى ذلك ففي التصنيف الذي يضعه ابن عبدون يأتي ذكر القانون مرتين لأنه يشير إلى القضاء وإلى الحسبة. إن ذلك يعني أهمية العلوم القانونية في المجتمع الأندلسى، وهي علوم تعتبر دينية بامتياز، رغم أنها ليست على هذه الدرجة. لكن من المعلوم درجة صعوبة فصل المجال الديني عن القانوني في الإسلام، كما يوضح خوان ماركوس في بحثه «الدين والقانون في الإسلام: الشريعة»[2].

لا يجب الخلط إذن بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي في الدول الإسلامية. وأريد أن أوضح أنني لن أشير هنا إلى التنظيمات القانونية في البلاد الإسلامية، بل سأركز فقط على الشريعة والتي تتعارض مع القوانين في:

- أنها تستند إلى الدين، وإن لم تشكل واجبًا دينيًّا.

---

(1) Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ʻAbdūn, Madrid, Moneda y Crédito, 1948, p.169.

(2) IIu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos II (2004), pp. 69-88.

- أنها لا تمنح الدولة احتكار إصدار الأوامر
- أنها شخصية ولا تتعلق بمكان.
- أنها لا تشمل هيئات تشريعية.
- أنها لا تقبل التطور، رغم أنها تحسنت من خلال الفقه.

إن تنظيم هذا القانون يستند إلى الدين، لأن نصوص القرآن والسُّنة هي مصادره الأساسية. لكن لما كانت هذه النصوص هي المصدر الوحيد الشرعي فإنها تترك مساحة كبيرة للعلوم القانونية الدنيوية كما أشار ابن حزم وإن لم يقل ذلك بالنص وعليه فإن جزءًا كبيرًا من قواعد الفقه الإسلامي إنما هو نتيجة لتطبيق القواعد القانونية التي تعود إلى فترة ما قبل الإسلام، أو التي تأتي من خارج الإطار الإسلامي.

وقد فسر ابن حزم الأندلسي النص القرآنى تفسيرًا حرفيًا، والقرآن هو مصدر أي قانون إسلامى. وعليه فإن كل ما لم يرد فيه نص واضح صريح لا يمكن اعتباره من الشريعة. وقد درس آدم صبرة خصائص ظاهرية ابن حزم في مقال طويل نشره في مجلة «القنطرة» في جزئين: «ابن حزم الظاهري: نقد للنظرية القانونية الإسلامية»[1].



إذا كان هذا الاستاذ الأمريكي قد نشر مقاله في إسبانيا فلا يعود ذلك فقط إلى سمعة مجلة «القنطرة»، بل أيضًا إلى أهمية المدرسة الإسبانية في دراسة القانون الإسلامي. وقد أثبتت مارييبل فيرو هذه الأهمية في دراستها: Spanish Scholarship on Islamic Law[2].

وقد أشارت كما أشار خابيير أغيري[3] إلى الوضع الحالي لقضية الدراسات القانونية الإسلامية في «مدرسة غرناطة» في نهاية القرن العشرين (وهي مدرسة يشعر بعضنا بشرف الانتماء إليها).

(1) Al-Qantara 28:1 (2007), pp.7-40; y 28,2 (2007), pp.307-348.

(2) Islamic Law and Society 2:1 (1995), pp.43-70.

(3) Revista del Centro de Estudios Histórico de Granada y su Reino, 2º época, 13-14 (1999-2000), pp. 461-493.

فى هاتين الدراستين إشارة إلى كمية ومستوى الأبحاث الإسبانية في القانون الإسلامي. في مقال لي عن الأبحاث المنشورة حول نصوص دينية وشرعية في الأندلس[1] ركزت على شيء آخر: أهمية الجوانب الفقهية في الأندلس في الدراسات الإسبانية وغير الإسبانية، وأشير إلى أبحاث المستعربين الإسبان وكذلك إلى إنتاج باحثين آخرين حول القانون الذي كان يطبق في الأندلس.

وبمناسبة ذكر خوان ماركوس أقول إنه في كتابه «مقدمة عالم القانون في إسبانيا الإسلامية»[2] قدم لنا رؤية شاملة عن خصائص القانون الإسلامي وتطبيقها في الأندلس، وعرض الجوهر الديني للقانون الذي أشرت إليه. تحدث عن انتشار المذهب المالكي وأهمية وضع الفقهاء وعرض البناء الفقهي الأندلسي..إلخ. أي أنه تعرض لقضايا لايزال الاستعراب الأكاديمي يناقشها منذ ما يربو على قرن كامل.

هناك قضية أخرى من القضايا المهمة التي درسها الباحثون في السنوات الأخيرة، وهي العلاقة بين الدين والسلطة السياسية. في أحيان كثيرة جدًّا كان رجال الدين يضفون شرعية على السلطة وكانوا يقومون بدور الناصح لها، بينما كانت السلطة السياسية تدافع عن لائحة رجال الدين ومذاهبهم وتعاقب أي انشقاق عليهم.



هناك دراسات كثيرة نشرت في السنوات الأخيرة توضح كيف أن السلطة تبحث في الخطاب الدينى عن شرعية لها، بل وعن توغل هذه السلطة وتثبيت دعائمها. وقد أعجبتني دراستان بشكل خاص في هذا المجال هما كتاب فرانسوا كليمينت:

- Pouvoir et légitimité en Espagne Musulmane à l’époque des taifas (Ve XIe siècle), L’iman fictif [٣];

(1) **Medievalismo 17 (2007), pp. 291-312.**

(2) **Madrid: Ediciones G. Martín, 1999,** وقد ترجم إدريس الفاحور هذا الكتاب بعنوان «الفقه والقانون الإسلامي في بلاد الأندلس»، فاس، 2008.. انظر كذلك:

Juan Martos Quesada: ‘Islam y derecho: las escuelas jurídicas en al-Ándalus’, Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura 731 (2008), pp. 433-442.

(3) **París: L›Harmattan, 1997.**

ومقال ماريبيل فيرو:

- ‘The mobile ´minbar´in Córdoba: how the Umayyads of al-andalus claimed the inheritance of the Prophet [١]’.

حول موضوع شرعية حكم بنى أمية في قرطبة من الناحية الإسلامية هناك مقال كتبه أليخاندرو غارثيا سان خوان[٢] يحلل فيه قضية شرعية حكم الصبي في المجتمعات الإسلامية الأولى.

وكما هو معلوم فإن الفقه المطبق في الأندلس كان فقه مذهب مالك الذي شرحه تلاميذه المباشرون مثل ابن القاسم أو غير المباشرين مثل يحيى بن يحيى وسحنون. هناك ملخص مفيد يتحدث عن نشأة القانون الإسلامي وكيف طبق في شبه جزيرة إيبيريا نجده في بحث ماربيل فييرو[٣].




إن دراسة مذهب الإمام مالك يطرح القضية التالية: لم يكن مذهبه الفقهي متجانسًا بلا شروخ، بل كان مجموعة آراء مختلفة وفي أحيان كثيرة متعارضة وليس هناك اتفاق على دقة نقل نصوصه الأصلية. ولهذا فإن قبول هذه المجموعة قد أدى إلى مناقشات ومعارضات وقواعد متعارضة طوال تاريخ الأندلس. وكانت نتائج قراءة هذه المادة الفقهية هي التي شكلت خصوصية الفقه الأندلسي: إن الفرق بين الفقه الأندلسي وبقية أتباع المذهب المالكي هو النص المنسوب إلى أبي إسحاق الغرناطي[٤]. هناك دراسة أعددتها حول تفسير المذهب المالكي بعنوان:

.‘The Introduction of Mãlik’s Teachings in al–Andalus[٥]

---

(1) Jerusalem Studies in Arabic and Islam 33 (2007), pp. 149-168.

(2) Al-Qantara 29:1 (2008), pp.45-77.

(3) El saber en al-Ándalus: Textos y estudios, coord. Por Aly Tawfik, Julia María Carabaza Bravo, Pedro Cano Ávila, Ildefonso Garito Galán, vol. 3 (2001), pp.31-44.

(4) A.-Qanatara 19:1 (1998), pp.67-102.

(5) P. Bearman, R. Peters, F.E. Vogel (eds.), The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress, Cambridge (MA): Harvard Law School (ILSP), 2005, pp.41-56, y 218-227.

الدراسة عبارة عن مراجعة لمقال كتبه لوبيث أورتيث عن تفسير المذهب المالكي في إسبانيا[1] وهو بحث رائد لكنه مليء بالأخطاء وبالمعلومات الخاطئة حول الموضوع.

أعتقد أنه من المفيد أن أذكر هنا أن النصوص القانونية الأندلسية تشكل مصدرًا للتأريخ. إن دارس التاريخ يتأمل النص الفقهى ويستخرج منه مادةً ثرية، ويجد فيه معلومات لا يذكرها المؤرخون. يمكننى أن أقول إن الفقه الإسلامي يدرسه في الغرب المؤرخون أكثر مما يدرسه القانونيون. هذه المجموعة الصغيرة من المؤرخين دارسي القانون، التي أنتمي إليها، تشترك في الاتجاهين، فهي تدرس أصل الشريعة المتعدد (يلزم لدراسته القانون المقارن. انظر دراسة ب. كرون([2])، وتدرس تطبيق الشريعة وتطورها، وهذا مجال بحثي لم يستقل حتى الآن عن مجال تاريخ الإسلام.

هناك قضية أخرى: يمكن دراسة الفقه من نقطتين على الأقل: تكمن الأولى في دراسة المؤلف وأعماله، وتكمن الثانية في تتبع موضوع ما أو قاعدة فقهية معينة خلال العصور والمذاهب الفقهية. لدينا متخصصون في هذين المجالين.

نرى أن كتب الفقه حافلة بالشروح المذهبية، بعرض الاختلافات بين الفقهاء، وربما تتخذ موقفًا مبالغًا فيه بدلاً من الاستجابة لاحتياجات المسلمين الأندلسيين وغيرهم من قوانين واضحة محددة توضح العلاقة بين العناصر الاجتماعية. هل كانت هذه المهمة متروكة للقضاة وأصحاب الفتوى في كل مكان؟ أم كانت متروكة لكتب العمل كيف كانت درجة العلاقة بين النظرية الفقهية والواقع؟

لنترك الآن هذه التأملات حول الفقه ولنعد إلى نص ابن عبدون الذي بدأنا به. رغم تأكيد ذلك العالم الإشبيلي فإنه لا القاضي العادل ولا الكاتب الأمين

(1) Anuario de Historia del Derecho Español 7 (1930), pp.1-167.

(2) Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

بإمكانهما الاستغناء عن عالم الرياضة والهندسة والفلك والمعمارى والطبيب، وهذه كلها وظائف تتطلب ثلاثة علوم سنتحدث عنها في هذه الجلسة.

أول المشاكل التي يتعين على أي مجتمع حلها هي تحديد قبلة المسجد. يبدو الأمر كأننا إزاء مشكلة فنية بحتة. لكنه يتعلق أيضًا بالفقه، كما توضح مونيكا ريوس في كتابها « القبلة في الأندلس والمغرب الأقصى»[1] الذي يتضمن نصوصًا لعدة فقهاء أندلسيين قبل ابن رشد وابن جزي الغرناطي. إن إحدى النتائج التي تخلص إليها المؤلفة هي أنه لايمكن الحديث عن صحة اتجاه القبلة في الأندلس من عدمه، بل يجب الحديث عن مساجد تم تحديد اتجاهها بناءً على علم الفلك أو بناءً على رأى الفقهاء.

هذا الموضوع درسته مونيكا ريوس في أبحاث أخرى مثل «القبلة هل كانت علمًا دينيًّا أم دينًا علميًّا؟»[2]، «اتجاه المساجد في طليطلة»[3]، «القبلة المساجد في الأندلس. الوضع في بلدية المدور Guardamar»[4].

لم يكن تحديد الاتجاه هو المشكلة الوحيدة أمام المساجد في الأندلس. إن حاجة كل مسلمي القرية إلى الذهاب إلى مسجد واحد لحضور صلاة الجمعة كان يعنى ضرورة توسعة المسجد عند ازدياد عدد المسلمين. كان ذلك من شأنه أن يحتل المسجد مبانٍ مجاورة، وكان ذلك يمثل مشكلة فقهية سهلة الحل. أما المشكلة الصعبة فكانت المشكلة المعمارية، كما يعلم ذلك جيدًا زميلنا بدرو مارفيل الذي يشارك في هذه الجلسة. فعلى سبيل المثال في القرن السادس عشر كانت هناك ضرورة لتوسعة مسجد القرويين في فاس، وقد تعطل المشروع بسبب صعوبة المحافظة على وحدة المبني[5].

---

(1) Barcelona: Universidad de Barcelona, 2000. Véase la reseña de Cristina de la Puente en Al-Qantara 23:2 (2002), pp. 564-566.

(2) Ilu, Revista de ciencias de las religiones. Anejos 16 (2006), pp. 93-111.

(3) Tulaytula: Revista de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico 4 (1999), pp. 67-75.

(4) En Rafael Azuar Ruiz (ed.), Fouilles de la rábita de Guardamar, vol. 1: El ribāt califal: excavaciones y estudios (1984-1992), Madrid: Casa de Velásquez, 2004, pp. 147-152.

(5) Véase mi trabajo ‹La expropiación forzosa por ampliación de mezquita en tres fetuas medievales› en P. Cressier, M. Fierro y J. P. Van Staëvel (eds.), L'urbanisme dans I'Occident musulman au

لم يركز الباحثون الإسبان الذين درسوا العمارة الأندلسية اهتمامهم على المساجد والقصور فقط، بل حاولوا كذلك فهم هذه العمارة في مجملها، وكل مبنى من شأنه تيسير الحياة. فعلى سبيل المثال درس ليوبولدو توريس بالبى بالنسبة للمياة «ساقية أبي العافية في قرطبة وساقية طليطلة الكبيرة»(١) و«سوافي في إسبانيا»(٢). ويدلل على ما أقول أن باسيليو بابون مالدونادو في كتابه عن العمارة الأندلسية يخصص الجزء الأول للمياه، وهو بعنوان «الآبار والقناطر والقنوات والحدائق والمصارف والحصون والحمامات»(٣).

أعود مرة أخرى إلى ابن عبدون الذي يعتبر الطب واحدةً من أكثر المهن ضرورة

لايمكن اعتبار الطب الأندلسي طبًّا إسلاميًّا خالصًا، فجذوره تضرب في التراث اليونانى. هذا ما يثبته كل من باثكيث دى بنيتو، وكاميليو ألباريث دي موراليس، اللذين ترجما كتاب «الكليات» لابن رشد(٤) وهو كتاب يعتمد على الطب اليوناني (أبقراط وغالينو) وتدخل فيه إسهامات الطب العربي.

ورغم الأساس العلمي والمنهجي الذي أرساه التراث اليونانى في الأطباء المسلمين فإنهم نسبوا كثيرًا من الوصفات العلاجية والطبية إلى «الحديث» الذي نجد فيه إشارة عامة إلى مهنة الطب.

هذه الأحاديث يمكن أن تملأ عدة كتب حول «الطب النبوى»، وأول من كتب في هذا الموضوع هو ابن حبيب الأندلسي (المتوفى عام 238ه/ 853م) وقد ترجم كتابه كل من كاميلو ألباريث دي موراليس وفيرناندو خيرون(٥). كان ابن حبيب بالإضافة إلى ذلك مؤرخًا وفقيهًا ذا تأثير. اشتهر مثل ابن رشد بكتبه الفلسفية. أقول ذلك لكي أبرهن على أن هذه العلوم لم تكن منفصلة ولا محصورة.

Moyen Âge. Aspects juridiques , Madrid: Casa de Velásquez, 2000, pp.147-148.

(1) Al-Ándalus 7 (1942), p. 464.

(2) al-Ándalus 5 (1940), pp. 195-208.

(3) Madrid: CSIC, 1990.

(4) Madrid: Editorial Trotta, 2003.

(5) Mujtasar fi l-Tibb (Compendio de Medicina), Madrid: CSIC, 1992.

ومنْ يريد التعرف على المراجع والإسهامات العلمية لثلاثة من الأطباء الأندلسيين (ابن زهر وابن رشد الحفيد وابن الخطيب) فيمكنه الاطلاع على كتاب كريستينا دي لا بوينتي «أطباء الأندلس»[1] وهو كتاب بيعت منه نسخ كثيرة، تذكر مؤلفته في المقدمة المتخصصين في العلوم والطب العرب الذين قرأت لهم قائمة طويلة، وهذا دليل على أهمية الدراسات الإسبانية في هذا المجال: ألباريث دي موراليس، ألباريث ميَّان، غارثيا سانشيث، خيرون، كوهني، بينيا، سامسو، توزي، بانكيث دي بينيتو، بيرنيت، وغيرهم.

****

---

(1) Madrid: Nivela, 2003.

الدراسات الإسبانية حول الفقه الأندلسي

خوان مارتوس كيسادا - جامعة مدريد المركزية

التطور الزمني لهذه الدراسات:

عندما كان رفائيل كاستيخون في منتصف القرن العشرين يشتكي على صفحات مقدمة كتابه عن الفقهاء الأندلسيين (مدريد، 1948) من أن «تاريخ الفقه في الأندلس في معظمه لم يُكتب بعد»[١] كان على صواب، لأن اهتمام المستعربين الإسبان في تلك الفترة كان ينصب على مجالات أخرى (التاريخ، الأدب، العلوم، الفلسفة، الفنون). رغـم ذلك فلم يترك الباحثون دراسة الفقه بالكلية، بل هناك مجالات كانت أسوأ حظًّا من الفقه، مثل الانثربولوجيا، واللغويات، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، لم يعرها الباحثون اهتمامًا إلا في السنوات الأخيرة[٢].




ربما لم يضع كاستيخون في اعتباره أن مؤسسي الاستعراب الإسباني في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين (غايانغوس، كوديرا، ريبيرا، أسين بلاثيوس) تناولوا بشكل أو بآخر جانب الفقه الأندلسي[٣].

---

(1) لايزال الدارسون يرون هذا الرأى. انظر:

J. Aguilera Pleguezuelo, 'El Derecho islámico en al-Ándalus, una materia poco estudiada de nuestra investigación histórico-jurídica», en Anuario jurídico y Económico Escurialense, XXVI:1 (1993), pp.287-302.

(2) من بين الدراسات التي تحلل الأبحاث حول الفقه الأندلسي. انظر:

,J. Aguilera, ‹El Derecho islámico›; M. Arcas Campoy, ‹Valoración actual de la literatura jurídica de al-andalus›, en II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas. Granada, 1989, Madrid, 1992, pp.31-49; Ma 1.Fierro, 'Spanish Scholarships of Islamic Law', Islamic Law and Society II:1(1995), pp.43-70; M. Martínez Altamira, ' Estudios e investigaciones sobre las Fuentes, derechos privado, penal, procesal e islámico en al-Ándalus. Una aproximación historiográfica', Interpretatio VIII (2002), pp. 19-173, A. Carmona, 'Una década (1997-2007) de trabajos sobre textos religiosos y jurídicos de al Andalus», Medievalismo XVII (2007), pp. 291-312.

في هذا البحث سنقتصر فقط على الدراسات الإسبانية التي تناولت الفقه الأندلسي.

(3) Recordemos la edición de P. de Gayangos ‹Tratados de legislación musulmana›, Memorial



الشيء المؤكد هو أن دراسة الفقه الإسلامي عامة والفقه الأندلسي خاصة بشكل منهجي قد بدأت على يد مفكر تجاوزت حياته العملية حدود الاستعراب: إنه خوسيه لوبيث أورتيث[١]. بدأ ذلك الراهب المستعرب دراسة أسلوب الكتابة الشرعية وأهم الفقهاء الأندلسيين[٢] ثم اهتم بعد ذلك بمذهب مالك، والعمل في المحاكم الإسلامية، وفي عام 1932 (برشلونة وبوينوس آيريس) نشر كتابه «القانون الإسلامي» وهو أول كتاب من هذا النوع يضعه مفكر إسباني، إذا استثنينا دراسة نابارو ناردو عام 1924 [٣]. في أوائل الأربعينيات نشر دراسة عن فتاوى غرناطية، ومنذ ذلك الحين لم يكتب شيئًا عن الفقه الأندلسي، بل وجّه اهتمامه إلى عمله الرعوي أسقفًا لمدينة توي.

لم تكن دراسات لوبيث أورتيث شيئًا منعزلاً، بل في تلك الفترة اهتم رجال قانون ومستعربون ومتخصصون في الدراسات الإفريقية بالفقه الأندلسي وبالعالم الإسلامي عمومًا.

نذكر من بين دارسي القانون كلاًّ من اورينيا سمينخاود الذي تعلّم العربية[٤]، ورفائيل التاميرا الذي كان أول منْ تحدث عن ابن خلدون في إسبانيا، وكذلك أعضاء مدرسة إينوخوسا(غالو سانشيث، كلاوديو سانشيث البورنوث، توريس

Histórico Español V (1853), pp.11-235, la reseña en el Boletín de la Real Academia de la Historia LXV (1914), pp.256-261 de F. Codera a la obra de A. Sánchez Pérez, Partición de herencia entre los musulmanes españoles de rito malequí, Madrid, 1914; la traducción y edición de J. Ribera de la Historia de los jueces de Córdoba, de al-Jušanĭ, Madrid, 1914; o los estudios de M. Asín Palacios sobre al-Gazaĭlĭ jurista, 'Una hipnosis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algacel', Anuario de Historia del Derecho español II)1925), pp.148-153.

(1) Véase M. González Velasco en Anuario jurídico y Económico Escurialense 26:1 (1993), pp. 11-110 (número en homenaje a José López Ortiz).

(2) انظر قائمة بأعماله في

M. Fierro (coord.), Repertorio bibliográfico de Derecho islámico, Murcia, 1999.

(3) J. Navarro Pardo, ‹Generalidades sobre el Derecho musulmán. Las fuentes del Derecho y los cuatro ritos ortodoxos›, Revista del Centro de estudios Históricos de Granada y su Reino XIV (1924), pp.3-22.

(4) R. Ureña Smenjaud, La influencia semita en el Derecho Medieval de España, Madrid, 1898.



لوبيث، غارثيا غايو...إلخ)[١]، وخاصة المرتبطين بمؤسسة التعليم الحر الذين دعموا تطوير الأبحاث في مجال الفقه الأندلسي وإنشاء مدارس للدراسات العربية في عام 1933 في عصر الجمهورية الإسبانية الثانية.

من ناحية أخرى كتب بعض المهتمين بالدراسات الإفريقية[٢] نيدو توريس، أنخيل مانثانيكى، بدرو ريانيو، كيروس، أريبالو، فيرنانديث كويستا، بيغيرا فرانكو أبحاثًا عن تطبيق القانون الإسلامي على المذهب المالكي في منطقة الحماية في المغرب[٣].

إلى جانب أساتذه الاستعراب كوديرا وريبيرا وأسين بلاثيوس ظهرت مجموعة أخرى من أساتذة الجامعة تزايد اهتمامها بالفقه الإسلامي في الأندلس: فقد استمر س. بيلا في نشر وثائق شرعية[٤]، واهتم مارتينيث أكونيا بالبيعة[٥]، واهتم ميلاس بقضية العقود[٦]، ودرس نابارو باردو القضايا النظرية[٧]، أما سانشيث بيريث فقد اهتم بتوزيع المواريث[٨].

من المؤسف أن الحرب الأهلية الإسبانية قد أدت إلى وقف حركة الدراسات حول الفقه الأندلسي، وفي أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين نشأت مراكز أخرى في إطار الاستعراب الإسباني اهتمت بالأدب والفلسفة والفنون والعلوم

(1) Cf. L. Peña ‹La renovación de la ciencia jurídica en España a comienzos del siglo XX y el Centro de estudios Históricos›, en C.S.I.C, El Centro de Estudios Históricos de la JAE: cien años después, Madrid, 2010, pp.1-17.

(2) Véase Awăq 1 (1990), dedicado al tema 'Africanismo y orientalismo español'; A. Zomeño, 'El Derecho islámico a través de su imagen colonial durante el protectorado español en Marruecos', en H. de Felipe y F. Rodríguez Mediano (eds.), El Protectorado español en Marruecos: gestión colonial e identidades, Madrid, 2002, pp.307-317.

(3)

(4) S. Vila, Abenmuguit,Formulario notarial. Trad. Española, Madrid, 1931.

(5) M. Martínez Antuña, ‹La jura en el califato de Córdoba›, Anuario de Historia del Derecho Español VI (1924), pp.108-144.

(6) J.Ma Millás Villacrosa, 'Contratos de judíos y moriscos', Anuario de Historia del Derecho Español X (1933), pp.273-286.

(7) Cf. Nota 5.

(8) Cf. Nota 1.

في الأندلس. وقد تناول كل من غونثاليث بالنثيا وفيرناندو دي لاغراتي وغارثيا غوميث موضوع الفقه الأندلسي بشكل جانبي في مجلة «الأندلس»[1] ولم يكن هناك من خصص جانبًا كبيرًا من نشاطه الأكاديمي للفقه الأندلسي سوى كاستيخون[2] وسيكو دى لوثينا[3]. يجب أن نذكر أيضًا بعض دارسي القانون من غير المستعربين الذين تناولوا هذا الموضوع مثل فيرنانديث كويستا وغارثيا باريوسو ومنديثابال أيندى ولاليندى وخيمينيث دى أسوا وتوريس فونثيس[4].

اعتبارًا من الستينيات وخلال العقود التالية حدثت طفرة في إسبانيا سواء من حيث عدد الأبحاث، أو من حيث الموضوعات المتعلقة بالفقه الأندلسي، ونجد ذلك في جامعة غرناطة، وفي جامعة مدريد المركزية وفي المجلس الأعلى للبحث العلمي في مدريد[5].

في جامعة غرناطة تجمعت نخبة من المستعربين حول خاثينتو بوش فيلا ومجلة تاريخ الإسلام، وأطلق عليهم لقب «بنو بوش ڤيلا»، منهم إيميليو مولينا، كاميلو الباريث، سانتياغو، كارمن ماتا، ماريا أركاس، ارستينيو كويار، ألفونسو كارمونا، وقد خصص كثير منهم جُلّ أبحاثهم لدراسة الفقه الأندلسي، سواء على هيئة تحقيق نصوص، أو ترجمات لمصادر فقهية ومن هؤلاء خ. أغيرى، م. أركاس،

(1) A. González Palencia, ‹Documentos árabes del Centre (siglos XII-XV)›, Al-Ándalus V (1940), pp.301-380; F.de la Granja, ' Ibn García, cadí de los califas Hammūdīes', al-andalus XXX (1965), pp. 63-78; E. García Gómez, 'Unas ordenanzas del zoco del siglo IX: traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de hisba por un autor andaluz', Al-Ándalus XXII (1957), pp. 253-316.

(2) R. Castejón, Los juristas hispanomusulmanes, Madrid, 1948.

(3) انظر قائمة بدراسات سيكو دي لوثينا حول القانون في:
M. Fierro (coord.), Repertorio, pp. 198-200.

(4) R. Fernández Cuesta, ‹El Derecho musulmán›, Archivos del Intituto de Estudios Africanos XIX (1965), pp.71-84; P. García Barriuso, Derecho matrimonial islámico, Madrid, 1952; R. Mendizábal Allende, 'La organización judicial en la España musulmana', Boletín de la Institución Fernán González, CLXXI (1976), pp. 1-11; J. Torres Fontes, 'El alcalde entre moros y cristianos del reino de Murcia', Hispania LXXVIII (1960), pp.55-80.

(5) Cf. M. Fierro, ‹El Derecho mălikí en al-Ándalus: siglos II/VIII-V/XI›, Al-Qantara XII (1991), pp.119-132.

م. كاليرو، أ. كويار، وألفونسو كارمونا[١]، وقد استمرت تلك المدرسة خلال ثمانينات وتسعينات القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين كما سنرى لاحقًا وبرز منهما بدرو كانو، خوان مارتوس، باكو بيدال.

وقد تناولت جامعة مدريد المركزية هذا المجال البحثي على يد خواكين بالبي وبيغيرا وشالميتا واغيليرا بليغيثويلو، خاصة فيما يتعلق بتحقيق المصادر والإشراف على رسائل دكتوراه (بيغيرا) ودراسة المؤسسات المهمة مثل صاحب السوق أو صاحب المدينة[٢].

كما استغل المجلس الأعلى للبحث العلمي على يد مانويلا مارين ومرثيديس غارثيا أرينال ذلك الانفتاح وتمويل الحكومات للأبحاث في بدء سلسلة من الدراسات حول الفقه الإسلامي بصفة عامة، والأندلس بشكل خاص، وأنشأ مجموعات بحثية شبابية رأينا ثمارها في التسعينات. هذا المركز البحثي هو الذي ينشر دراسات في مجلة «القنطرة» التي حلت محل مجلة «الأندلس» اعتبارًا من عام 1980، ونشر نصوصًا قانونية في إطار مجموعة المصادر العربية الإسلامية (منذ عام 1990) ودراسة الفقهاء الأندلسيين في إطار سلسلة دراسات أبجدية للأندلس (منذ عام 1988)[٣].

---

(1) يمكن الرجوع إلى ابحاث هؤلاء المستعربين:

M. Fierro, Repertorio; J. Martos, introducción; Ma J. Viguera, 'Al-andalus: de Omeyas a Almohades', en La Historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998). Actas de la XXV Semana de Estudios Medievales. Estella, 14-18 de julio de 1998, Pamplona, 1999, pp.51-147; F. Vidal y Ma J. Viguera, 'Libros con referencias a al-Ándalus publicados en España: 1970-1990', en F. Vidal (ed.), De civilización arabo-islámico, Jaén, 1995, pp. 37-122.

(2) للتعرف على أعمال هؤلاء المفكرين بشكل عام يمكن الرجوع إلى الملاحظة السابقة. انظر كذلك:

J. Martos, 'La arabista Ma Jesús Viguera y la Universidad Complutense', en Actas del VII Congreso Internacional sobre Estudios de Frontera: Islam y cristiandad, siglos XI-XVI. Los Banu Sa'id. Congreso-Homenaje a Ma Jesús Viguera Molins. Alcalá La Real (Jaén), 14-15 de noviembre, 2008, Jaén, 2009, pp.541-558; F. Toro, Ma Jesús Viguera Molins, Alcalá la Real, 1999; para J. Vallvé, Véase, J. Martos, 'Necrológica: Joaquín Vallvé Bermejo', Anaquel de Estudios Árabes XXII (en prensa).

(3) انظر محتوى هذه المجموعات على صفحة : www.csic.es .

ولدراسة هذا الجيل الأخير من الباحثين في الفقه الإسلامي والأندلس لدينا مقال ألفونسو كارمونا «عشرة أعوام(997–2007) من دراسة النصوص الدينية والفقهية الأندلسية»[1]، وسنعتمد على هذا المقال كثيرًا في هذه الدراسة. من بين هذه الدراسات نشير إلى أتباع المراكز المذكورة، وكل هؤلاء شباب سافروا إلى الدول العربية وهم على دراية باللغة العربية وبالمراجع الفرنسية والانجليزية ولديهم منهج يتفق مع مناهج الجامعات الأوروبية والأمريكية.

من بين منْ واصلوا دراسة القانون الإسلامي في جامعة غرناطة نذكر كلاًّ من خ. مارتوس الذي درس أعمال الفقهاء ونشر كتبًا عن الفقه في الأندلس، وب. كانو الذي درس السجلات الشرقية، ف. بيدال الذي درس الفتاوى، المودوبار التي أهتمت بوضع الأسرة في البلاد العربية، ك. بيريث بلتران وم. فيريا الذي وضع قاموسًا للمصطلحات القانونية، كاماريرو، داغا بورتيو التي درست الكتابة القانونية...إلخ[٢].

وفي المجلس الأعلى للبحث العلمي بمدريد اعتبارًا من التسعينات اهتم بدراسة الفقه الإسلامي كل من ماريبيل فيرو التي نشرت أبحاثًا عن الفقه الأندلسى، ماريا أبيلا التي درست العلماء، أ. ثومينيو التي اهتمت بمسألة الزواج، د. سيرانو و أ. فيريرو اللذين حققا نصوصًا فقهية أندلسية، دي لا بورينتي التي اهتمت بالفتوى، ورشيد الحر، الخبير في المؤسسات، أ. فيرنانديث فيليكس التي درست الفترة الأولى من الفقه الأندلسي، أ. كاربييرا الذي درس الأجناس، دييغو سوليس الذي درس فقه المعاملات، مارتا غونثاليث نوبو التي درست موضوع العبيد، أداى إيرنانديث الذي درس الربا، ...ألخ[٣].

---

(1) Medievalismo XVII (2007), pp.291-312. Véase B. López García, '30 años de arabismo español: el fin de la almogavaría científica (1965-1997)', Awrăq XVIII (1997), pp.11-48.

(2) للتعرف على الإنتاج العلمي لهؤلاء الباحثين. انظر:

A. Carmona, ‹Una década› y J. Martos, Introducción.

(3) انظر انتاجهم العلمي في بياناتهم الشخصية على صفحاتهم بالانترنت.

وتتواصل في جامعة مدريد المركزية دراسات بيغيرا وشالميتا واغيليرا، وقد تأسست مجلة علمية متخصصة في الدراسات العربية يصدرها قسم الدراسات العربية والإسلامية، وتشرف عليها سهى عبود المتخصصة في الفقه المكتوب بالأعجمية، وهو موضوع يشترك فيه أيضًا كل من نوريا مارتينيث كاستيا وخوان مارتوس الذي يعمل الآن في هذه الجامعة، وكذلك م. أبوملهم وماروغان وبيريث الكالدي...إلخ.

إن التوسع في الدراسات العربية والإسلامية والأندلسية في بدايات القرن الحادي والعشرين يزيد من مراكز الاهتمام والدراسات حول القانون، ففى ثاراغوثا (سرقسطة) نجد ماريا خيسوس ثيربيرا، وفي اليكانتي ف. فرانكو ومارتينيث التاميرا، وفي سلمنكا يبرز ماثيو الذي نشر معجم القانون الإسلامى[1]، وفي أويلبا نجد كلاً من غارثيا سان خوان واسبينار، وفي مدريد يبرز ريوساليدو الذي كان مديرًا للمعهد العربي الإسباني للثقافة، وماندِيرولا وتورينت واغيليرا، وفي قرطبة بيلايث بورثاليس الذي نشر دراسات عن التقاضي، وكذلك مونفيرير...إلخ.

لا نعلم ما الذي يخبئه القدر في المستقبل لكن الشيء المؤكد وكما قيل في الاحتفال بالذكرى الخامسة والسبعين لتأسيس مدرسة الدراسات العربيه في غرناطة عام 2008 هو أن لدينا حاليًّا ما لايقل عن ثلاثين مستعربًا إسبانيًّا يدرسون الفقه الإسلامي وهذا يدعونا إلى التفاؤل، وإن كان تفاؤلاً يشوبه الحذر.

محاور البحث:

لم نكن في إسبانيا أبدًا نهوى كتابة دراسات عامة عن القانون الإسلامي. كنا نفضل استخدام الكتب التي نُشرت في أوربا في خمسينيات وستينيات القرن الماضي (جولدزيهر، تيان، بوسكيت، مسيليون، خانمنان، لاغارديرى، شاشت،

(1) Gijón, 2005

أندرسون، كالدير، كولسون...إلخ)[١] كنا نهتم بالدراسات المحددة، ويمكن تصنيف هذه الدراسات إلى خمسة محاور من حيث الموضوعات، والمحاور التي دارت حولها جهود المستعربين الإسبان في مجال الفقه الأندلسي هى: تحقيق النصوص، دراسة عملية التقاضي، دراسة المذهب المالكي بكل مجالاته، دراسة السيرة الذاتية والبيئة الاجتماعية والثقافية للفقهاء الأندلسيين، ودراسة الأجناس. وسوف نتحدث بإيجاز عن كل محور.

بالنسبة لتحقيق النصوص فقد حاول كوديرا وريبيرا القيام بمشروع تحقيق للمصادر، وذلك من خلال «المكتبة العربية الإسبانية» التي كانت تُنشر في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر. وقد نشرت المكتبة عشرة مجلدات، وكان معظمها يدور حول السيرة الذاتية أو حول التاريخ، لا حول الفقه. في الخمسينات جاءت محاولة هويثي ميراندا من خلال «مجموعة كتب التاريخ العربية عن حروب الاسترداد» محصورة في مجال التاريخ. وقد طرح المعهد الإسباني العربي للثقافة في أوائل الثمانينات مشروعًا لنشر مخطوطات عربية تتعلق بالأندلس، لكن نتائج المشروع كانت ضحلة. كانت المحاولة الأخيرة من نصيب المجلس الأعلى للبحث العلمي الذي نشر اعتبارًا من عام 1990 مجموعة «مصادر عربية إسبانية» ونشر حوالى أربعين كتابًا، منها ستة كتب فقط عن الفقه الأندلسي.

الشيء المؤكد هو أن تحقيق النصوص كان أحد الأهداف الأولى للاستعراب الإسباني، وأن هذا الاتجاه قد استمر بشكل أو بآخر، لكن الشيء المؤسف هو أن تحقيق النصوص ظل محصورًا على رسائل جامعية لم تُنشر. وقد أحصى الأستاذ المغربي الجيدي في دراسة نشرها عام 1993 وأشارت إليها الأستاذة بيغيرا[٢] الكتب الفقهية في الغرب الإسلامي في العصور الوسطى فوجدها ستمائة: 113

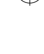
---

(1) Véase las referencias de estos manuales en J. Martos, Introducción.

(2) Ma J. Viguera, 'Libros', p.74.

في أصول الفقه، 83 فتاوى وأحكام، 89 وثائق، 136 شرح لموطأ مالك، 79 عن مدونة ابن سحنون، 57 لرسالة القيرواني، يُضاف إلى كل ذلك حوالي عشرين كتابًا في الحسبة[1].

وقد وجّه الاستعراب الإسباني الاهتمام إلى أصول الفقه، لكنه اهتم بالكتب التي تتناول تطبيق القانون، وكان من نتيجة ذلك نشر أو ترجمة ثلاثين كتابًا سنعرضها في ملحق. هي وثائق شرعية نشرها كل من س. فيلا وسيكو دي لوثينا وأغيرى وكانو وشالميتا وفيريراس وكورينتى ورشيد الحر[2]. إن تحقيق وترجمة مسائل وفتاوى قد استحوذ على اهتمام كل من بيدال وسيرانو وثومينيو وأركاس كامبوى وداغا بورتيو، وجُمعت أحكام أصدرها قضاة (مارتينيث أكونيا، ألفونسو كارمونا، ماريا خيسوس أركاس، سيرانو)، وقد نشر كل من غارثيا غوميث وشالميتا كتب الحسبة وترجماها، أما أركاس كامبوى وماريا ثيربيرا، وبيغيرا وكويار فقد حققوا أو ترجموا كتبًا لمؤلفين أندلسيين مثل ابن حبيب والطليطلي وابن أبي مامان، وابن هذيل والنباهي.

وباختصار يمكننا أن نقول إنه رغم تحقيق طفرة في عدد المصادر القانونية المحققة والمترجمة في إسبانيا في السنوات الأخيرة فلا نزال بحاجة ملحة إلى خطة منهجية لتحقيق الكتب، تبتعد عن التفرق والعمل الفردي، وتتبع سياسة نشر تُخرج الأبحاث من محدودية الرسائل الجامعية والطبعات الصغيرة. يجب كذلك ترجمة المصادر بحيث يستطيع استخدامها دارسو القانون والمؤرخون ممنّ لايعرفون اللغة العربية. من حيث المجال الثاني الذي تناوله الباحثون الإسبان

---

(1) هناك قائمة لهذه الكتب نجدها في:

P. Chalmeta, ‹La hisba en Ifriqiya et al-andalus; étude comparative›, Les Cahieres de la Tunisie XVIII (1970), pp.87-105.

(2) حول هذا الموضوع انظر:

J. Aguierre, ‹Notas acerca de la proyección de los kutūb al-waaiq en el estudio social y económico de al-Ándalus’, Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos XLIX:1 (2000), pp.3-30.

إجـراءات التقاضي الأندلسي كانت هناك ثلاثة موضوعات: البنية القضائية، وإجراءات التقاضي وخصائص المناصب القضائية.

بالنسبة لإجـراءات التقاضي هـناك دراسـتـان لكل مـن لوبيث أورتـيـث[١] ومينديثابال[٢]، وفي الفترة الأخيرة اهتم بالموضوع كل منّ ح. مارتوس، ورشيد الحر، وأغيليرا[٣]. أما بالنسبة لعملية التقاضي فقد نشرت دراسات لكل من بيلايث بورتاليس وماريا مارتينيث التاميرا[٤]، بالإضافة إلى دراسات لقضايا معينة نشرتها إيسابيل فييرو[٥]. وبالنسبة للمناصب والمؤسسات القضائية لدينا دراسات شالميتا عن صاحب السوق[٦]، ودراسات بالبي عن صاحب المدينة[٧]، ودراسات مارتوس وبيدال ومارتينى عن المفتين والمشاورين[٨]. هناك أيضًا دراسات كثيرة جدًّا عن قضاة أندلسيين، وهناك دراسات ذات طابع عام مثل دراسات كل من رودريغيث ميديانو وماريا خيسوس بيغيرا وكاليرو[٩].

(1) J. López Ortiz, ‹El tribunal de fe de los omeyas›, Cruz y Raya XXVIII (1933), pp.35-59; ‹La Jurisprudencia y el estilo de los tribunales musulmanes›, Anuario de Historia del derecho Español IX (1932), pp.213-248.

(2) R. Mendizábal Allende, ‹Estructura socioeconómica y Administración de Justicia en la España musulmana›, Boletín de Información del Ministerio de Justicia DCCCLVIII (1970), pp.1-23.

(3) J. Martos, ‹Introducción al mundo jurídico de la España musulmana›, Madrid, 1999; ‹El mundo jurídico de al-andalus›, Madrid, 2004; Rachid El Tour, ‹La administración judicial almorávide en al-andalus›, Helsinki, 2006; J. Aguilera Pleguezuelo, ‹El derecho malikí aplicado en al-andalus; teoría y práctica jurídica›, en Actos de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980), Madrid, 1985, pp. 17-20; Estudios, normas e instituciones de Derecho en al-Ándalus, Sevilla, 2000.

(4) D. Peláez Portales, El proceso judicial en la España musulmana (siglos VIII-XII), con especial referencia a la ciudad de Córdoba, Córdoba, 2000; Ma M. Martínez Altamira, Derecho procesal malikí hispanoárabe, Nápoles, 2006.

(5) M I. Fierro, ‹El proceso contra ‹Umar al-Talamankī a través de su obra›, Sharq al-Ándalus IX (1992), pp.93-128.

(6) P. Chalmeta, El señor del zoco, Madrid, 1973.

(7) J. Vallvé, ‹El zalmedina de Córdoba›, Al-Qantara II (1982), pp.277-318.

(8) J. Martos, ‹Características del muftí en al-andalus: contribución al estudio de una institución jurídica hispanomusulmana›, Anaquel de Estudios Árabes VII (1996), pp.127-144; F. Vidal, 'El muftí y la fetua en el derecho islámico. Notas para un estudio institucional', al-andalus Zagreb VI (1998), pp. 289-322; M. Marín 'Shūra et ahl al Shūra dans al-andalus', Studia Islamica LXII (1985), pp.25-52.

(9) F. Rodríguez Mediano, ‹Instituciones judiciales: cadíes y otras magistraturas›, en Historia de

المجال الثالث هو مجال دراسة حياة قضاة الأندلس، وقد حدث تقدم في هذا الموضوع لدرجة أنه من بين العلماء الأندلسيين الذين لهم صلة بالقانون وعددهم 3500–4000 ليس هناك منْ لم يدرس حياته أو منْ لم يتم تحديد شخصيته. ومنذ عصر كوديرا وريبيرا في أوائل القرن العشرين اكتشف الدارسون أهمية «الطبقات» للتعرف على الأندلس[1]، وهناك مستعربون كثيرون تخصصوا في دراسة حياة فقهاء الأندلس، منهم كاستيخون ولوبيث أورتيث وفورنياس وبوش وسيكو دي لوثينا، ثم أعقبتهم دراسات مارتين ريفيرا وكاليرو وثانون ...إلخ.

إن مهمة تحديد هوية قضاة الأندلس قد اتخذت في نهاية الثمانينات شكل أبحاث منهجية في إطار مشروعات عامة يُضاف إليها مشروعات محددة، تختص بفترة تاريخية بعينها أو بمدينة معينة، أو بوظيفة قضائية محددة. من بين المشروعات العامة نذكر مشروع المؤلفين والمترجمين الأندلسيين» برعاية المجلس الأعلى للبحث العلمي والذي بدأ عام 1988، ومجموعة تراجم ودراسات مدن أندلسية» الذي بدأ عام 1988 واستمر حتى العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وتهدف هذه المجموعة إلى دراسة حياة أكبر عدد ممكن من العلماء الأندلسيين من بينهم الفقهاء على مر العصور[2]، و «مكتبة الأندلس» التي نشرتها مؤسسة ابن طفيل، والتي بدأت عام 2004 وانتهت عام 2012 وقد جمعت تراجم ألفين من مؤلفي الأندلس، ارتبط عدد كبير منهم بالقانون[3]. هناك دراسات محددة أبرزت حياة القضاة وعائلاتهم،

España Menéndez Pidal, VIII-II, Madrid, 1997, pp. 171-186; I. Calero, ‹Cadíes supremos en la Granada naşrí›, en XIV Congreso de la UEAI, pp. 135-159; Ma J. Viguera, 'Los jueces de Córdoba enla primera mitad del siglo XI. Análisis de datos', Al-Qantara V (1984), pp. 123-.145.

(1) حول هذا الموضوع انظر:

J. Martos, 'Los diccionarios biográficos como fuente para el conocimiento del mundo jurídico en al-andalus: carácterísticas y reflexiones', Anaquel de Estudios Árabes IX (1998), pp. 45-63; F. Rodríguez Mediano, 'El género biográfico árabe: apuntes teóricos', en M.L. Ávila y M. Marin (eds.), Biografías y género biográfico en el Occidente islámico. EOBA VII, Madrid, 1997, pp.1-17.

(2) انظر الملاحظة رقم 42

(3) انظر موقعهم على الإنترنت: ***www.fundacionibntufayl.com***

فلدينا مئات المقالات عن المفتين (ماركوس، رشيد الحر، بيدال) والفقهاء (ماريا آبيلا، مانويلا مارين) ويمكننا أن نقول باختصار إن بإمكاننا إعداد معجم لكل قضاة الأندلس.

هناك محور آخر الآن يتمثل في دراسة المؤسسات العائلية أي الأحباس أو الوقف. هذا موضوع درسه خبراء في القانون الإسلامي في الدول الغربية التي تحتل أراضٍ عربية وإسلامية لأهميته الاقتصادية، فمنذ الثلاثينات اهتم المختصون في الدراسات الإفريقية الإسبانية بهذه القضية في منطقة الحماية في المغرب، منهم كيروس وتروخيو ماتشاكون وغوميث دي أبيانيدا، وفي الخمسينات واصل المستعربون هذه الدراسات وطبقوا دراساتهم على الأندلس، ومنهم كل من خيغاس[1] وبيانوبيا ريكو وسوريا.



اعتبارًا من الستينات أصبح الموضوع مثار اهتمام كبير في أوساط المستعربين المتحدثين بالانجليزية مثل أندرسون، ر. ديغويلهم،...إلخ. وقد وجد ذلك الاهتمام صدى عند المستعربين الإسبان في منتصف الثمانينات فبدأت مجموعة من الباحثين دراسة موضوع الأحباس في الأندلس واهتمت بجوانبه الاجتماعية والاقتصادية وبصفته المؤسسية القانونية. كان ألفونسو كارمونا هو الذي تولى شرح المصطلح في موسوعة الإسلام[2]. وقد خصص باحثون مثل غارثيا سان خوان، كاربا بيرا، وغارثيا غوثمان، اسبينار دراساتهم في السنوات الأخيرة للوصايا داخل الإطار الاجتماعي الأندلسى.

هناك موضوع آخر اهتم به المستعربون الإسبان منذ البداية وهو فكر مذهب الإمام مالك في جانبيه النظرى والتطبيقى، وهو أمر منطقي إذا وضعنا في

(1) I. de las Cajigas, Introducción al estudio jurídico-administrativo de la institución del habús, Madrid, 1950.

(2) A. Carmona, ‹Waqf. 4. En Espagne musulmane›, en Encyclopédie de l'Islam, Leiden, 2003, pp. 82-86; Véase asimismo su magnífico artículo, 'Bienes Habices en al-Ándalus', Al-Qantara XXV:I (2004), pp.253-260.

الاعتبار أن المذهب المالكي هو الذي صاغ الفكر الأندلسي كله بما فيه الجانب الفقهي. وبالإضافة إلى الاهتمام بالجوانب العامة للمذهب المالكي، فقد أولى الباحثون اهتمامًا خاصًّا لموضوعين هما: تميّز الفقه المالكي الأندلسي، والعلاقات بين علماء الأندلس المالكيين وشمال إفريقيا. وكما يؤكد كارمونا فإن «المشكلة تكمن في أن المذهب المالكي ليس جسدًا واحدًا بلا شروخ بل هو بناء فيه اختلافات تصل إلى حد التناقض أحيانًا، وليس هناك توافق حول نقل أصول المذهب المالكي، وبالتالي فإن تفسيره قد أدى إلى مناقشات ومواجهات وقواعد متعارضة طوال تاريخ الأندلس»[١].

بدأ المتخصصون الإسبان في الدراسات الإفريقية أبحاثهم حول المذهب المالكي في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين لأن المذهب المالكي كان هو المذهب المتبع في منطقة الحماية المغربية (انظر دراسات أريبالو، ديل نيدو توريس، دي بيغيرا فرانكو) بعد ذلك اهتم المستعربون (ميغيل أسين ولوبيث أورتيث) بخصائص المذهب المالكي، خاصة أصوله وانتقاله إلى الأندلس[٢].

أثار المذهب المالكي كذلك اهتمام المستعربين الأوربيين في الفترة من 1950–1970: شاشت، إدريس، ليڤي بروڤنسال، طالبي، تركي، مؤنس، برونشبيع... إلخ[٣]. وقد شكل هؤلاء المصدر الذي استعان به المستعربون منذ الثمانينات وحتى

---

(1) A. Carmona, ‹Una decada›, p.298.

(2) J. López Ortiz, ‹La recepción de la escuela malikí en España›, Anuario de Historia del Derecho español VII (1930), pp. 1-67. نشير بصفة خاصة إلى دراسات خوسيه ماريا فورنياس حول كتب الملكية في.

(3) Véase la obra de M. Fierro citada en nota 20.; R. Idris, ‹Réflexions sur le malikisme sous les Umayyades d›Espagne›, en Tai 3º Congr. Studi Arabi e Islamici, Ravello 1966. Ravello, 1967, pp.397-414; E. Lévi-Provençal, 'Le malikisme andalou et les apportos doctrinaux de l'Orient', Revista del Instituto de Estudios Islámicos 1 (1953), pp. 156-171; M. Talbi, 'Kairaouan et le malekisme espagnol', en Études de Orientalismo dédiées á la mémoire de Lévi Provençal, París, 1963, 1, pp. 317-337; A.M. Turki, 'La véneration pour Malik et la physionomie du malikisme espagnol', Studia Islamica, XXXIII (1971), pp. 39-72; R. Brunschvig, 'Polémiques medievales autour du rite de Malike', Al-Ándalus XV (1950), pp. 377-435.



الآن، فعالجوا الموضوع من زوايا جديدة: فقد درست فييرو الجدل الديني والفكر الموحدي[١]، ودرسه دى فيليبى وبيثكايينو الانتاج الفكرى المالكي[٢]. ودرس ألفونسو كارمونا خصائص المذهب المالكي في الأندلس وأصوله مع مراجعة أبحاث لوبيث أورتيث[٣]، أما أغوادي فقد درس المدارس التي تكونت داخل المذهب المالكي[٤]، ودرس أركاس كامبوى إنتاج فقهاء المالكية الأندلسيين[٥] بالإضافة إلى تحقيق النصوص، ودرس فيرنانديث فيليكس الاختلاف داخل الفقه المالكي[٦] ودرس سيرانو الاختلافات داخل المذهب المالكي[٧]، واهتمت مونيكا ريوس بموضوع اتجاه القبلة في الأندلس[٨].

ملحق: أهم المخطوطات الفقهية الأندلسية التي نُشرت:

القـرن التـاسع:

- ابن حبيب «واضحة» تحقيق ماريا أركوس، مدريد، 2002





(1) M. Fierro, La heterodoxia en al-Ándalus en el periodo omeya, Madrid, 1987; The Almohad revolution. Politics and religión in the Islamic West during the twelfth-thierteenth centurias, Londres, 2012.

(2) H.de Felipe y F. Rodríguez, ‹La producción intelectual mălikí a través del dĭbăŷ de Ibn Farhūn›, en EOBA 1, Madrid, 1988). F Vizcaíno, ‹Las obras de zuhd en al-Ándalus›, Al-Qantara XII (1991), pp. 417-438.

(3) A. Carmona, ‹Las diferencias entre la Jurisprudencia andalusí y el resto de la escuela de Mălik: el texto atribuido a Abū Ishăq al-Garnătī, Al-Qantara XIX: 1 (1998), pp.67-102; 'The Introduction of Mălik´s Teachiongs in al-andalus', en P. Bearman, R. Peters y F.E. Vogel (eds.), The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress, Harvard Cambrigde, 2005, pp. 41-56, 218-227.

(4) J. Aguadé, ‹Some remarks about sectarian movements in al Ándalus', Studia Islamica LXIV (1986), pp.53-77.

(5) M. Arcas Campoy, ‹Valoración actual de la literatura jurídica de al-Ándalus›, en Ciencias y Sociedad, Madrid, 1992, pp. 31-49.

(6) A. Fernández Félix, Cuestiones legales del Islam temprano: La 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andausí, Madrid, 2003.

(7) D. Serrano «Legal parctice in al andalusí maghrebi source from the Twelfth Century CE: The Madahib al hukkam», Islamic Law and Society VII: 2 (2000), pp. 187-234.

(8) M. Rius, La alaqibla en al-andalus y al-Magrib al-Aqsá, Barcelona, 2000.

– Ordenanzas del siglo IX. Trad. de M. Antuña en Archivo de Historia del Derecho Español IX (1933)، pp. 116137–.

– يحيى بن عمر «كتاب أحكام السوق» تحقيق جزئي محمود علي مكي، مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، 1956 ص 59 151، ترجمة غارثيا غوميث في مجلة «الأندلس» (1957)، ص 253 311.

القرن العاشر:

– ابن عبدالرءوف «رسالة في أدب الحسبة»، تحقيق ليڤي بروڤنسال، القاهرة، 1965،

– ابن العطار «كتاب الوثائق والسجلات» تحقيق بدرو شالميتا وفيديريكو كورينتي، مدريد، 1983.

– الشعبي «أحكام» تحقيق س. الحلوي، بيروت، 1992

– علي بن عيسى الطليطلي «مختصر» تحقيق ماريا ثيرييرا، مدريد، 2000

– ابن أبي زمانين «كتاب منتخب الأحكام» تحقيق ماريا أركاس كامبوي، مدريد، 2003

القرن الحادي عشر:

– ابن رشد الجد « فتاوى، مسائل» تحقيق التليلى، بيروت، 1983، التجكاني، الدار البيضاء، 1992 1993

– عباس، بيروت، 1980

– مكي، مدريد، 1993

– دوتون، 1994

- تركي، 1978
- عباس «الأبحاث» (22)، 1969، ص 3 63
- ابن سهل «ديوان الأحكام الكبرى»، تحقيق النعيمى، ادمبرج1978.
- النجار، مدريد، 1973
- عبدالوهاب خلاّف، القاهرة، 1980 1985
- ت. أزموري، مجلة هسبريس تامودا (14)، 1973ص 7 107
- ترجمة جزئية مازولي غينتارد، رينس، 2003
- ترجمة ر. داغا، بوثيو، غرناطة، 1990
- ابن مغيث: Formulario notarial. Ed. S. Vila، 1933؛ F.J. Aguierre Sábdaba، Madrid، 1994.

القرن الثاني عشر:

- الجزيري «المقصد المحمود في تلخيص العقود»، تحقيق فيريراس سانشيث، مدريد، 1991 (رسالة دكتوراه)
- محمد بن مناصف «تنبيه الحكام» تونس، 1990
- تحقيق جزئي، بيغيرا في:
  - Actas de la II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)، Madrid، 1985، pp. 591611–.
- أبواسحق الغرناطي «الوثائق المختصرة»، تحقيق م. ناجي، الرباط، 1987
- ابن عبدون:

- Tratado. Ed. Lévi Provençal، El Cairo، 1935؛ trad. de Lévi Provençal Y Gómez، Madrid، 1948؛ reimp. Sevilla 1981 y 1998.

- ابن الحاج «نوازل» تحقيق م. اليوسفى، 1988 (رسالة دكتوراه)
- ابن عياض «مذاهب» تحقيق بن شريفة، بيروت، 1990
- ترجمة سيرانو، مدريد، 1998.
- ابن هشام «المفيد للحكام» تحقيق ألفونسو كارمونا، غرناطة، 1989
- تحقيق سليمان بن عبدالله، الرياض، 1997 (رسالة دكتوراه)
- ابن ورد «أجوبة ابن ورد الأندلسى: نص جديد من فقه النوازل بالمغرب الإسلامي» تحقيق محمود الشريف، تطوان، جامعة عبدالملك السعدي، 2008.

القرن الثالث عشر:

- السكتي «كتاب في أدب الحسبة» تحقيق كولين وليڤي بروڤنسال، باريس 1931.
- ترجمة بدرو شالميتا في مجلة «الأندلس» (1967) ص 125–162، (1968) ص 143 ،195، 367، 434.

القرن الرابع عشر:

- الجرسيفي «رسالة في الحسبة» تحقيق ليڤى بروڤنسال، القاهرة، 1935
- ترجمه إلى الفرنسية ر. أريبي في مجلة هسبريس تامودا، 1960، ص 5–38.
- 1:2 (1960)، 199 pp.–214؛ 349 pp. ،(1960) 1:3 y–364.

- ابن سلمان « كتاب العقد المنظوم»، القاهرة 1884 1885، 1886، ترجمة جزئية.

- J. López Ortiz en Anuario de Historia del Derecho Español IV (1927), pp. 319376–; trad. P. Cano, Granada, 1987.

- الشاطبى «الموافقات في أصول الشريعة» القاهرة، 1969.

- ابن هذيل «تحفة الأنفس وسير سكان الأندلس» تحقيق ميرسير، باريس، 1936.

- Trad. franc. L. Mercier, París, 1939; reprod. Frankfurt, 2002; trad. español. Ma J. Viguera, Madrid, 1977.

- ابن باق «كتاب زهرة الروض في تلخيص تقدير الفرض» تحقيق رشيد الحر، مدريد، 2003.

- ابن جزى « كتاب القوانين» تحقيق وترجمة م. أركاس كامبوى، مدريد، 2003

- النبّاهي «المرتبة العليا» تحقيق ليڤى بروڤنسال، بيروت/ ليڤي بروڤنسال، القاهرة، 1947/ بيروت 1983.

- محمد قاسم الطويل، بيروت، 1995.

- كويار، غرناطة، 1994 (رسالة دكتوراه).

- ديل موران، غرناطة، 2005.

القرن الخامس عشر:

- الونشريسي «المعيار المغرب» تحقيق م. حاجي، الرباط بيروت 1981 1983،البوعزاني، فاس، 1896–1897.

- trad. parcial francesa E. Amar en Archives Marocaines XII (1908) y XIII (1909)؛ trad. parc. V. Lagardére، La vie sociale et économique de l'Espagne musulmane au XI-XIIe siècles à travers des fatuas du Mi'yar d'al-Wašarīsī، Madrid، 1995؛ trad. parc. Franc. H.R. Idris en Revue de l'Occident Musulmane et de la trad. parc. H.R. Idris en ؛138-Méditérranée 25:1 (1978)، pp. 119 trad. parc. Es. ؛196-Mélanges d'Ismalogie، Leiden، 1974، pp. 172 .128-J. López Ortiz en Al-andalus VI (1941)، pp.73

- البرزولي « فتاوى»، تحقيق م. حبيب المهيلة، تونس،1996، بيروت 2002

- ترجمة جزئية تمساميني عبدالعزيز، الدار البيضاء، 1996 (رسالة دكتوراه).

القرن السابع عشر:

- العلمي «نوازل»، الرباط،1986-1989

القرن التاسع عشر:

- الوزاني « فتاوى»، الرباط، 1992-1993، الرباط 1996-1999.

****

العلوم في الأندلس
كما نراها في القرن الحادي والعشرين[1]

مونيكا ريوس - جامعة برشلونة

مقدمة:

إن رسم صورة للمستوى الذي وصلت إليه الأكاديمية المتخصصة في تاريخ العلوم في الأندلس هي مهمة صعبة تتجاوز حدود هذه الدراسة. على أي حال سأحاول رسم خطوط عريضة للأبحاث التي نُشرت خلال السنوات الأخيرة، ومدى التقدم الذي أحرزته وما هي المهام التي لم تُنجز حتى الآن. من المناسب أن نحدد مفهوم تطور العلوم في الأندلس، وكذلك عناوين الدراسات التي أجريت حول هذا الموضوع.. يجب أن نوضح أن العلوم في الأندلس تندرج كعنصر في إطار شامل هو الأندلس. إن دراسة العلوم خارج هذا الإطار سيكون شيئًا بلا معنى، وسيقدم لنا رؤية ناقصة عن العلوم وعن المجتمع الذي أنتجها.

فى الصورة السابقة يمكن ملاحظة الخطة: يتكون تاريخ الأندلس من دوائر متحدة المركز تزداد اتساعًا بمرور الوقت (مثل جذوع الأشجار، وتحتوي كل دائرة على العناصر المكونة للمجتمع، وتشكل العلوم أحد هذه المكونات. نلاحظ إذن أنه لا يمكن تحديد محور زمني واحد، بل من الضروري أن نضع في الاعتبار كل العناصر المكونة للجذع (العلوم والسياسة والفنون والاقتصاد والقانون...إلخ)

---

(1) تمت هذه الدراسة في إطار مشروع «بناء الشخصيات والإبداع الفني» الذي تدعمه (MICINN)

بعد تحديد المنهج يمكن أن نطرح سؤالاً أساسيًّا: ماذا نعرف عن تاريخ العلوم في الأندلس، نستطيع أن نؤكد أنه خلال القرن العشرين حدث تقدم كبير في معرفة هذا المجال. ولكي نكون أكثر دقة نقول إنه لا يمكن دراسة تاريخ العلوم في الأندلس كمجال وحيد، فقد نشأت تخصصات مختلفة فيما بينها: علم الفلك، الجغرافيا، ، الطب، الصيدلة، الرياضيات، الطبيعة، الكيمياء، إلى جانب عدد هائل من الدراسات حول الترجمة والعلوم والمجتمع وغيرها[١].

مدرسة برشلونة

يُدرس تاريخ العلوم في الأندلس في مراكز بحثية وفي جامعات في العالم كله. من ناحية أخرى فإن صدارة أوروبا السابقة قد تحولت إلى ريادة مشتركة، يشترك فيها متخصصون من القارات كلها (آسيا وأمريكا وإفريقيا) وعلى أي حال فإن أهمية «مدرسة برشلونة» لا ينكرها أحد. فمن المعلوم أن تلك المدرسة تأسست في الثلاثينات بإشراف جوزيب ماريا مياس باييكروسا أستاذ خوان بيرنيث، وقد سار بيرنيث على نهج أستاذه ثم تبعه تلميذه خوليو سامسو. وقد ازداد عدد أعضاء المدرسة تحت رئاسة سامسو وكذلك ازداد انتاجها العلمي[٢]. من ناحية أخرى التزم أعضاء المدرسة بالتخصص مما أدى إلى فتح مجالات بحثية جديدة: فبالإضافة إلى مجالات الجداول الفلكية وعلم الفلك النظري والأدوات العلمية هناك الجغرافيا والعلاقات بين العلم والدين ودراسة الأطباء والفلاسفة وتحليل الإطار الاجتماعي والسياسي للعلوم على سبيل المثال[٣].

---

(1) Véase J. Martos ‹Los estudios sobre el desarrollo de las matemáticas en al-Ándalus: estado actual de la cuestión›, Dynamis 21 (2001), pp. 269 293.

(2) ومع ذلك فإن السنوت الأخيرة كانت سيئة بالنسبة لهذه المجموعة، فقد توفي كل من ميرثي كوميس، وخوان بيرنيت، وباكو كاستيو. انظر

Mercè Comes, Joan Vernet y Paco Castelló Véase J. Samsó y R. Puig ‘Mercè Comes (8..5.1949 26.02.2010), In memoriam’, Suhayl 9 (2009-2010), pp. 215-227 y C. Geli ‘Joan Vernet, un arabista total’, El País, 26/07/2011.

(3) Véase publicaciones del Área de Estudios Árabes de la Universitat de Barcelona: http://www.

هناك قضية أخرى لا تقل أهميةً وهي الخاصة بالمنهج المتبع في دراسة هذه الموضوعات. كان أساس الدراسة لغويًا إذ تمثلت الدراسة في تحقيق نصوص جديدة وترجمتها وتحليلها.

إذا كانت المجموعة قد ركزت أبحاثها على الأندلس في العصور الوسطى فإنه بمرور الوقت وبتوافر معلومات عن بعض المجالات اتسعت دائرة الدراسة من حيث الزمان والمكان. وعليه فقد درس الباحثون في المغرب علاقته بأوروبا والعالم اللاتيني من خلال نصوص تعود إلى القرن السابع عشر. وبالفعل نلاحظ أن معظم المصادر الأندلسية قد دُرست، لكن المصادر المغربية لم تُدرس كلها بعد. إن مستوى جودة بعض الأعمال المتأخرة لا يدعو إلى التفاؤل لأن كثيرًا من النصوص الحديثة لا يتضمن أفكارًا جديدة. ورغم التناقض الظاهري فإن عدم إضافة أفكار جديدة قد يكون مفيدًا في التعرف على المجتمع الذي أنتج تلك النصوص.

إن أفضل ملخص للدراسات التي نُشرت (وليس فقط دراسات مدرسة برشلونة) هو الذي نجده في كتاب «علوم القدماء في الأندلس» الذي ألَّفه خوليو سامسو[١]، ولأن الكتاب في متناول أي قارئ يريد التعمق في دراسة تاريخ العلوم في الأندلس فإننا سنطرح سلسلة من التساؤلات لنرى ما إذا كانت هناك أجوبة عليها. سنحاول بالتحديد الإجابة على أسئلة ماذا ومن وما هو ومتى وأين ولماذا. رغم أن هذه الأسئلة تُطرح عادة في الصحافة وأقسام الشرطة فإنها ستكون مفيدة أيضًا في الإطار الأكاديمي[٢].

---

ub.edu/arab/publicaciones.html

(1) Miquel Frocada. No debe olvidadrse que la primera edici›on databa de 1992 (Mapfre).

(2) البحث في غوغل يمكن أن يمدنا بحوالي 2000 صفحة معظمها مقالات حول الدراسات الطبية

مـنْ...؟:

منْ الـذي عمل في مجال العلوم في الأنـدلـس؟. قد يبدو السؤال ساذجًا، لكنه يطرح قضية منهجية هـي قضية النوع. من بين تراجم العلماء الأندلسيين التي وصلت إلينا هناك عدد قليل فقط منها يتحدث عن الذين عملوا في مجال العلوم[1]، لكننا لا نجد نساء عملن في هذا المجال. أما القرن الحادي والعشرين فهو غارق في مناقشة قضية النوع. يمكننا أن نقول إنه أصبح موضوع الساعة لدرجة ظهور أشباح عالمات مثل فاطمة المجريطية بنت مسلمة[2]، وعلى أي حال فإن تحليلاً متأنيًا لا يمكن أن يغفل نصف المجتمع وإذا أغفل فإن النظرة تكون قاصرة[3]. علينا أن نقرأ النصوص التي دُرست بمنهج جديد وهـي عملية ليست سهلة على الإطلاق[4].

كانت التعددية الدينية هي إحـدى خصائص المجتمع الأندلسـي. ورغـم أن التعايش لم يكن سهلاً في بعض الأحيان، فإن المصادر خاصة في حالة الأطباء اعتادت أن تشير إلى الديانة. ومع ذلك فإنها مصادر لم تدرس بشكل كاف. يجب أن نعرف إلى أي مدى كانت ديانة صاحب المهنة مهمة للتعاقد معه، وما إذا كان ذلك مستقرًا على مدى القرون أم أن أصحاب المهنة كانوا يعيشون في أحياء متفرقة.

هنا عامل أخير هو دراسة الوسط الاجتماعي والاقتصادي الذي كان يعيش فيه المشتغلون بالعلوم. لقد أُجريت بعض الدراسات على بعض القطاعات وأظن أنـه سيكون من المفيد معرفة نـوع العلوم الـذي تشتغل به كل طائفة اجتماعية

---

(1) باستثناء كتب مثل كتب القاضي سعيد الطليطلي.

(2) M. Marín, ‹Arabismo en Madrid›, en Daniel Gil Flores (ed.), De Maŷrit a Madrid. Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI, Madrid Barcelona: Casa Árabe Lunwerg, 2011, p.191.

(3) Véase, por ejemplo, M. Rius ‹Mujeres desveladas, una incitación al valor›, en I. Fejarano y R. Puig (ed.), Homenaje a Paco Castelló, en prensa.

(4) Véase los ejemplos de M. Marín, Mujeres en al-Ándalus, CSIC, Madrid, 2011 o del Grupo DUODA (http:// www.ub.edu/duoda/web/bienvenida.php? Lang= 2&t= 00

واقتصادية. لدينا معلومات وفيرة عن طبقة واحدة: طبقة النبلاء. إن الإجابة عن هذه التساؤلات ربما يساعدنا على فهم عالم مليء بالمتناقضات. ورغم وجود معلومات وفيرة عن بعض كتب المشتغلين بالعلوم(الزرقاوي؟ أو مسلمة) فإن هناك جهلاً مطبقًا في حالات أخرى[1]. الأسباب واحدة: محاولة فهم الأندلس من وجهة نظر ذكورية بحتة، ومن وجهة طبقة النبلاء وهذا يحول دون تكوين فكرة صحيحة عن الواقع.

مــاذا؟:

أثبت خ. سامسو بشكل واضح أنه يمكن تمييز عدة حالات لتطور العلوم في الأندلس، ابتداءً باستيراد العلوم وانتهاءً بتصديرها. يمكن في الواقع أن نتحدث عن فترة تبدأ بمرحلة استيراد مواد غير عربية أو غير إسلامية، تتلوها فترة إسهامات ثم تنتهي الفترة بمرحلة تصدير يراها بالنسبة لآخرين بداية مرحلة الاستيراد.

الاستيراد:

إذن فقد بدأت العلوم في الأندلس باستيراد العلوم الموجودة في محيطها. وبرغم الدور الرئيسى الذي لعبه المؤلفون الإغريق في الثقافة العربية فإن إحدى أهم خصائص العلوم الأندلسية هي استيراد «الأسس اللاتينية التي يمكن ملاحظتها على سبيل المثال في الزراعة وفي بعض الأدوات المستخدمة في علم الفلك وفي بعض طرق دراسة النجوم، لدرجة أن ابن جلجل (في القرن العاشر) يرى أنه حتى منتصف القرن التاسع كان الطب في الأندلس يعتمد كليةً على التراث اللاتيني. إن الحالة الأكثر وضوحًا هي طريقة دراسة النجوم باستخدام الخطوط المتقاطعة التي نجدها عند الدبي (788 860) ثم في الترجمات التي أشرف عليها ألفونسو العالم.

(1) من المؤسف أننا لا نعرف اسم ذلك المعماري الذي صمم مجموعة قصور مدينة الزهراء، ومسجدها.

من ناحية أخرى هناك مؤلفون مثل ابن حبيب (المتوفى نحو عام 852) في «كتاب النجوم» استعانوا بالتراث العلمي العربي. وبالفعل فإن كتب «الأنواع» تعتبر أمثلة أكثر دلالةً. إن التوفيق بين مواعيد وأماكن شروق الشمس من ناحية، وبين مواعيد وأماكن غروب النجوم كان نظامًا يستخدمه العرب قبل الإسلام، رغم أنهم لم يكونوا هم مخترعوه. كانت الوظيفة الأساسية هي الحصول على تنبؤات جوية. ولما كانت هذه التنبؤات تُضاف إلى معرفتهم بالسماء كانت تشكل معلومات مفيدة لاستخدامها في تنقل القوافل عبر الصحراء. وقد وصلت إلى الأندلس كذلك علوم من ذلك التراث، مثل علوم الفاتحين الأوائل. في هذه الحالة لا يفيد الخلط بين الواقع والأسطورة في رسم صورة دقيقة لحقيقة تلك المعارف.

إن مؤلفات مثل «تقويم قرطبة» (القرن العاشر) تجسد الدمج بين التيارين.

في مرحلة لاحقة، خاصة في عهد عبد الرحمن الأوسط (821 852) استورد الأندلس أعمالاً كُتبت في المشرق في عهد العباسيين وهي أعمال نقلت موادًا وصلت إلى بغداد قادمة من الهند أو من بيزنطة. كان الأندلسيون في أثناء رحلة الحج يشترون الأدوات الجديدة ويدرسونها بعناية وهذا ما سمح لهم بالانتقال إلى المرحلة الثانية.

الإسهامات:

لاشك في أن أكثر الإسهامات وضوحًا هي إسهامات مدرسة مسلمة. إن نقد الخوارزمي للجداول قد دُرست بعناية وكانت هدفًا لعمليات نقد أخرى قام بها مسلمة المجريطي (المتوفى عام 1007) وتلميذيه ابن السفَّار (المتوفى عام 1035) وابن السمح (المتوفى عام 1035) وبالإضافة إلى هذا الإنجاز فإن المدرسة قد أنتجت أعمالاً في مجال استخدام الاسطرلاب (وهو إنجاز لاتزال له أهمية كبرى إذا ما وضع في إطار أوروبي، فقد كان له تأثير أساسي في الكتب المحررة باللاتينية مثل

كتب رهبانية ريبول في القرنين العاشر والحادي عشر وفي الكتب المحررة باللغة الدارجة: ألفونسو العاشر 1277، بيليرين دى بروس 1362، جوفرى شاوسير 1391).

وعلى أي حال فإن ممارسة شعائر الدين المعتادة قد أدت إلى حدوث تقدم في المعارف العلمية المتصلة بالعبادة في الإسلام. كان من المطلوب تحديد أوقات الصلاة وكذلك تحديد اتجاه القبلة ورؤية الهلال[١]. إذن فقد أدت الاحتياجات الاجتماعية إلى ظهور «المؤقّت» أو «الميقاتي»، وهو شخص على دراية بالفقه والدين وعلم الفلك. لم يمارس ابن حبيب مهنة المؤقَّت لكنه كان أحد المؤلفين الذين اهتموا بهذه القضايا وظلت مؤلفاته مرجعًا على مدى قرون بعد وفاته.

موضوع القبلة يوضح أهمية الدوائر متحدة المركز التي تعبر عنها الصورة رقم 1. تحديد القبلة ضرورة دينية لكنه متصل بمجالات أخرى مثل المجال العلمي والمجال الفني. من وجهة النظر الزمنية تُلاحظ تغيرات كثيرة سواء في الوسائل العلمية المستخدمة لتحديد القبلة أو في تصميم المساحة[٢].

وفى عصر ملوك الطوائف (1031 1090) اكتسب علم الفلك الأندلسي بُعدًا جديدًا، وبدأ في إنتاج أعمال جديدة لدرجة أن تلك الفترة قد سُميت «العصر الذهبي للعلوم الأندلسية»[٣]. ورغم أن مجالات الرياضة والهندسة الميكانيكية والفلاحة والصيدلة قد حققت تطورًا مذهلاً فإن مجال الأدوات المستخدمة في النجوم قد حقق طفرة.

---

(1) http://www.zawya.com/story/Ramadan_expected_tostart_on_July_20_GN_12072012_130721/?lok= 170711120712 & zawyaemailmarketing.

(2) مسجد الشاكرين في اسطمبول نموذج لذلك: صممت الداخل امرأة هي زينب فضيل أوغلو***Véase Carla Power, 'Updating the Mosque for the 21th Century-, New York Times, 02/04/2009.***

(3) هناك تناقض يتمثل في أن بعض المتخصصين خلال القرن الحادي عشر قد تأثروا بروح الخلافة عند بعض المؤرخين. إنهم يعتبرون أن فترة ملوك الطوائف تمثل تراجعًا عما تم تحقيقه في فترة الخلافة، ويتحدثون عن «انحطاط» سياسي في فترة الطوائف. إن اعتبار المركزية تقدمًا، وتقسيم الامبراطورية تراجعًا، يبدو كنظرية محفوفة بالمخاطر يجب إثباتها.

ليس من قبيل الصدفة أن يُولد في تلك الفترة الزرقالي، وهو الشخصية الأبـرز وصاحب الفضل الأول وإن لم يكن الوحيد في صناعة الأدوات العلمية. تنطبق على الزرقالى الظروف التي كان يعمل فيها المشتغلون بالعلوم في الأندلس في تلك الفترة: التنقّل المتكرر بسبب عدم الاستقرار السياسى بحثًا عن منّ يوفر لهم شروطًا أفضل للبحث العلمي.

بعض الأدوات العلمية الشهيرة ربما كان أصلها أندلسي مثل الشكّازية[1] للزرقالي أو صورة العالم لعلي بن خلف. الأدوات التي حققت انتشارًا أكبر هي الأداة المستعملة في رصد النجوم أي الأدوات التي تسهّل عمل المنجم الذي يرصد الحظ. الحاسبات التناظرية مثلاً هي حاسبات تتيح الحصول على مسافات الكواكب وتغني عن استعمال الجداول ويبدو أن أصلها أندلسي. لدينا ثلاثة كتب لكل من ابن السمح، والزرقالي، وابن أبي الصلت (1068 1134).

في مجال الجداول الفلكية ثم وضع جداول كان لها صدى كبير مثل جداول طليطلة وهي نتيجة لتطبيق كل المعلومات المتاحة (خاصة الخوارزمي والبتّاني) على الإحداثيات المحلية. من بين الفريق الذي أعد تلك الجداول يبرز الزرقالي، وهو أهم عالم فلك أندلسي دون شك. إن الاهتزاز trepidación وهو نموذج شمسى لا مركزي ومتغير، وتصحيح النموذج القمرى وبعض قياسات الزرقالي، هي خصائص الجداول في الأندلس وفي المغرب، وأفضل نموذج لذلك هو تقويم الزرقالي.

التصدير:

عندما نتحدث عن التصدير فإن أول ما يصادفنا هو ضرورة ترجمة المعلومات. وبالفعل فإن دراسة نقل النصوص من خلال الترجمة كان موضوع أبحاث في السنوات الأخيرة. وقد أمكن إثبات أهمية مراكز الترجمة في قطالونيا (في

(1) يستخدم الزرقالي كلمتى «الشكازية» و«الزرقالية».

رهبانية ريبول مثلاً) وكذلك أهمية شخصيات رائدة مثل لوبيندس بارشينونيس. من البديهي أن قطالونيا لم تكن مركز الترجمة الوحيد. ومع ذلك فمن الصعب أن نتحدث عن مدرسة المترجمين في طليطلة دون أن يجانبنا الصواب. إن عدد المترجمين وعدد الكتب المترجمة لا يسمح بالحديث عن مركز ترجمة.

فى مرحلة التحول في المعرفة الإنسانية يبرز الثلاثي بطليموس الزرقالي كوبرنيكو (1473 1543). ذكرنا أن الأندلسيين كانوا يستوردون العلوم اليونانية والمشرقية، وأنهم فيما بعد حققوا تطورًا في تحصيل المعارف العلمية، رغم ذلك فإن الانتقال إلى المرحلة الثالثة مرحلة التصدير كان مكلفًا. وقد كانت أوروبا متحفظة في قبول أنها نهلت من علوم اليونان وروما ومن العرب. لا نريد التقليل من شأن كوبرنيكو مثلاً لكن ليس من الصحيح أبدًا أن نستخدم مصطلح «التطور الكوبرنيكي» لأن تلك النظرية مستمدة من الزرقالي الأندلسي.

هناك حالة عجيبة من حالات انتقال العلوم وهي لا تزال محل دراسة، أتحدث هنا عن المبانى التي تُستخدم كأدوات. إن مرصد سمرقند (المشيّد عام 1420) يشمل آلة سدس عملاقة. من ذلك المرصد يمكن رسم خط وهمي يصل إلى خطوط الزوال التي حددتها الكنائس الإيطالية (مثل كنيسة سانتا ماريا دي فيوري 1475). هذه الكنائس «نسخت» فكرة إنشاء كنائس على شكل أدوات. يمكننا أن نضيف نماذج أخرى: قصر الساعات الألفونسي، كاتدرائية ميورقة..إلخ. إن تحديد اتجاه سير الأفكار يمكن أن يؤدي إلى تكوين وجهات نظر في دراسة العلوم بما فيها علوم الأندلس.

إن الرسائل الفضائية تُعد دليلاً آخر على أن المعلومات لم تكن تسير في اتجاه وحيد، ولا في وقت واحد. يبدو أن بعض الباحثين قد أغرموا دون وعي بموضوع دراساتهم. لذلك فإن المتخصصين في الرسائل العربية يثبتون أهمية

العنصر العربي وتفوقه، بينما يثبت المتخصصون في الرسائل الإيطالية تفوق العنصر الإيطالى. من جهة أخرى فإن المواد التي تُدرس قليلة جدًّا، وكلها مستمدة من طبقة اجتماعية واحدة.

سواء في حالة المباني التي تُستخدم كأدوات أو في حالة الرسائل الملاحية هناك حاجة ملحة للقيام بأبحاث مشتركة يزيد تنوعها عما هو موجود حاليًّا. إن تعاون الجغرافيين والمعماريين والأثريين أو المتخصصين في الدراسات اللاتينية سيحقق فوائد جمة.

أيـن؟:

اعتبارًا من سيطرة المرابطين والموحدين على إسبانيا كان المركز العصبى للعلوم يتروح بين الأندلس والمغرب، وكانت أهمية المغرب تزداد بمرور الوقت. في القرن الثاني عشر توقفت حركة التجديد والإبداع واقتصر الأمر على كتب عامة وملخصات.

إذا تحدثنا عن الجداول الفلكية فمن المهم أن نشير إلى ابن الكماد (1116) فبرغم كونه تلميذًا للزرقالي فإنه خالف طريق أستاذه في بعض المجالات مثل نموذج الثلاثي. كان هذا بالتحديد هو سبب توجيه النقد إليه من قبل مؤلف آخر هو ابن الهيثم (1205) الذي غيّر النموذج البطلمي تغييرًا خفيفًا بعد أن استمر سبعة وعشرين عامًا.

وبالنسبة للمغرب فيمكننا أن نشير إلى ابن اسحاق التميمي التونسي (1193-1222) الذي يحتل مكان الريادة في تطوير جداول شمال إفريقيا.

وتتضمن الأعمال النظرية الأندلسية نقدًا لبطليموس وخير نموذج على ذلك نجده عند جابر بن أفلح (أواخر القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر) في كتابه «إصلاح الماجستي» الذي لايزال بحاجة إلى تحليل دقيق. وفي خلال

القرنين العاشر والحادي عشر لم يتجاوز الاهتمام بعلم الكونيات كتاب «نظرية الكواكب» لبطليموس. وفي القرن الثاني عشر أدى ظهور مدرسة الفلاسفة (ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ميمون) إلى تغيير المشهد العام. لقد انتقلنا من تأثير الزرقالي إلى تأثير أرسطو وأفلاطون.

إن تلك المرحلة تمثل انتقالاً حقق فيه المغرب تطورًا علميًّا وثقافيًّا مهمًّا. أما غرناطة بني نصر فقد بدأت عصر الانحطاط وهجرة العلماء من الأندلس إلى المغرب وتونس. إن الاستثناء الذي يؤكد القاعدة تمثل في هجرة ابن الرقّام (المتوفى عام 1315) والذي عاد إلى شبه الجزيرة استجابة لنداء محمد الثاني (1273-1302). من ناحية أخرى لا نستطيع أن ننسى ظهور مؤسستين مهمتين في إنتاج العلوم ونقلها: المدرسة والماريستان أو المستشفى.

لا يستطيع أحد أن يشكك في اشتغال أهل غرناطة بعلم الفلك، على الأقل هذا ما يؤكده وجود صنّاع أدوات. إن عائلة ابن رشد من البنائين والمؤقتين هي أشهر العائلات، فلم تقتصر على التصنيع التقليدى بل قام أحد أفرادها أبوعلي الحسين المتوفى عام 1316 بتصميم خريطة جديدة للعالم.

وكما حدث في تخصصات أخرى (الأدب والفقه والفنون) فإن الجداول المغربية مدينة للأندلس وإن لم تكن مدينة للأندلس فقط. أهم الأسماء: ابن الرقام (الذي انتقل بين تونس وغرناطة)، ابن البنَّاء والمراكشى (المتوفى عام 1321) وابن عزوز (المتوفى عام 1354) وأبوالحسن علي، والأخيران من القسطنطينية. أول المذكورين هو الذي أدخل نتائج ملاحظاته (على تجاربه في فاس نحو عام 1345) أما الثاني فقد ظهر في أعماله الأثر الهندي لا البطلمي فيما يتعلق بنظرية الكواكب.

وخلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر سجلت ملاحظات فكلية في المغرب (ابن عزوز على سبيل المثال) تبين فيها أن قيمة الاعتدال تتجاوز الحد الأعلى

الموجود في جداول الاهتزاز(10٪ تقريبًا) وأن ميل/ انحراف خط دوران الشمسي يقل عن القيمة المسجلة عند الزرقالي (23؛33 23؛32، 30ª)

وفى القرن السابع عشر وصلت إلى المغرب جداول قادمة من الشرق: جداول أولوج بك (1343 1449)، وقد أجريت عليها تعديلات، إحداها في تونس. هذا لا يعنى بالضرورة أن التراث الأندلسي قد اختفى، فقد استمر بالفعل حتى القرن التاسع عشر. كانت المعارف تنتقل في الاتجاهين، لأن أبا علي المراكشي يذكر كلاًّ من الزرقالي وابن الكماد في كتاب «المبادئ والغايات».

وقد وصل التراث الأندلسي إلى المغرب عبر طريق آخر، فقد ترجم الموريسكى المنفى أحمد الحاجرى الأندلسي (1598 1638) من الإسبانية إلى العربية كتاب «التقويم الدائم» لأبراهام ساكوتو (الذي عاش في المغرب بين عامي 1396 1505–). إن الكتاب الذي حاز شهرة واسعة قد بنى على الجداول الألفونسية وعلى جداول دافيد بونجرن دى بيرينيا (1361)

كان ذلك هو نوع علم الفلك السائد في المغرب حتى فترة الاستعمار الأوروبي، الذي وصلت من خلاله أعمال أنتجتها أوروبا خلال الثورة الصناعية.

متى؟:

رغم أن الناس اشتغلت بالعلوم دائمًا، فمن المؤكد أن أشخاصًا بعينهم قد اشتهروا. يمكننا أن نتحدث عن المهمة التي قادها عبد الرحمن الثاني. إن اختيار المنجمين في عصره لم يكن مجرد تسلية في القصر، بل كان رهانا على اختيار الأشخاص. كانت الشرعية تعني أن الأمير لا يبحث عن مجده الشخصي، بل كان يسير على النموذج السياسي للملك العالم.

هناك لحظة فارقة هي فترة ملوك الطوائف. ازدهرت العلوم تحت رعاية شخصيات أقل ثراء من الخليفة، لكن تلك الموارد المحدودة كان يعوضها القرب من موقع السلطة.

لماذا؟:

كانت العلوم التي ازدهرت في الأندلس هي العلوم التطبيقية. لم تكن عائلة الموقتين –عائلة ابن باشو على سبيل المثال مجرد عائلة علماء، بل كانت تضم عمالاً متخصصين يتقاضون أجورًا نظير معرفتهم بحركة النجوم الأساسية.

إذن فإن التخصصات التي تركت أعمالاً هي العلوم التطبيقية: الرياضيات (لتوزيع المواريث) والتنجيم (لمعرفة الحظ) والطب والفلاحة...إلخ.

لذلك فمن المهم الاستمرار في إجراء أبحاث حول العلاقة بين العلوم والاقتصاد[1]. يجب أن ندرس ما هو أثر المشتغلين بالعلوم في نمو –أو أزمة الاقتصاد. وهناك دراسات يمكن التعمق فيها عن الوضع الاجتماعي للمشتغلين بالعلوم[2].



وعلى أي حال ورغم أن الدين يشجع على دراسة العلوم فقد تبين أنه في أوقات الأزمات كان الفقهاء يتحدون ويشككون في المشتغلين بالعلوم.

يجب أن نحدد أيضًا طبقات العلماء، فلا التراجم ولا كتب التاريخ توفر لنا معلومات كافية عن هذا الموضوع. يبدو أن العالم ليس هو من يقرأ كتابًا، بل من يجمع بين العلم النظري والتطبيقي، ومن يتفرغ لهذا التخصص. هذا يعني أن الشخص الذي يعمل طبيبًا ولا يعرف عنه شيء آخر سوى أنه تولّى منصبًا عامًّا، لا يجب اعتباره طبيبًا. من وجهة نظر لغوية فإن دراسة النجوم في الأندلس والمغرب كانت مهمة للتعرف على تطور الثقافة والفكر العربي الإسلامي.

ومن وجهة نظر تاريخ العلوم فإن معرفة إسهامات العرب والمسلمين مهمة لتكوين فكرة كاملة عن هذا التخصص. ثم إنه من الضروري أن نضع دراسة العلوم

(1) M. Rius «Cientificos en nomina: mecenazgo cintifico en el Occidente islamico», Al Qantara, 29 (2008), pp. 383 401.

(2) من المعلوم أن بعض الأمراء والملوك كانوا من المشتغلين بالعلوم.

الأندلسية في إطارها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لكي نتمكن من تكوين فكرة شاملة عن ذلك المجتمع.

إذا تحدثنا عن شبه جزيرة إيبريا فإن دراسة الأندلس مهمة وهي تعني تقابل أوروبا بالعالم الإسلامي.

نستطيع أن نؤكد أن الأندلسيين لم يكونوا مجرد ناقلين لعلوم أوروبا (اليونان) لكي يعيدوها مرة أخرى -دون أن يؤثروا فيها إلى أوروبا.

****

الطب في الأندلس

ماريا دى لاكونثبثيون باثكيث دى بنيتو - جامعة سلمنكا

اعتمد الطب العربي على الطب اليوناني، وبالتحديد على فلسفة الطبيعة لكل من أرسطو، وأبقراط وغالينو، بالإضافة إلى إسهامات لثقافات أخرى، مثل الحضارتين الفارسية والهندية، من خلال عملية ترجمة أُنجزت في بيت الحكمة في بغداد حيث ترجمت العلوم الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية.

فيما يتعلق بالطب كان الذي قام بالترجمات هو حنين بن إسحاق الذي ترجم كتبًا لغالينو وأبقراط. ترجم تسعين عملاً لغالينو من اليونانية إلى السريانية، وحوالي أربعين كتابًا من اليونانية إلى العربية، وقد ترجم لأبقراط خمسة عشر عملاً، كما ترجم عدة أعمال لأرسطو إما إلى السريانية لزملائه المسيحيين وإما إلى العربية لرؤسائه المسلمين في بغداد.

يمكننا أن نقول إنه نحو عام 1000 كانت كل كتب الطب اليونانية والفلسفة الطبيعية والرياضيات قد تُرجمت إلى اللغة العربية. كان الطب من العلوم المفيدة، لذلك فقد حظي باهتمام المسلمين وهكذا كانت كتب الطب اليونانية أولى الكتب التي تُرجمت. من هنا فإن لغة الطب العربية تحتوى على مفردات أخذت عن الطب اليوناني، وهي مفردات خاصة بالتشريح وعلم الأمراض. هناك مفردات مأخوذة عن الهندية والفارسية، وقد انتقلت كل هذه المفردات إلى اللاتينية والإسبانية عبر اللغة العربية[١].

(1) Ma C. Vázquez de Benito, ‹En torno a la lengua de la medicina árabe›, en J. Aguadé et al. (eds.) Sacrum Arabo-Semiticum, Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2005, pp. 529-534; y ‹La huella del Islam en la medicina europea: un proceso de ida y vuelta›,

بعد ذلك بقرون تمت عملية نقل الطب العربي إلى المغرب في ساليرنو عبر قسطنطين الإفريقي وكانت مدرسة الطب التي أنشأها تعتبر أول جامعة أوربية في العصور الوسطى وواحدة من أشهر المراكز الطبية.

فى طليطلة، في القرن الثاني عشر، تُرجمت الكتب الطبية العربية إلى اللغة اللاتينية بعد أن انتقلت السيادة على المدينة إلى المسيحيين عام 1085 وبعد أن تحولت طليطلة إلى ملتقى للثقافتين.

تشمل العلوم الطبية العربية منذ نشأتها مجالين رئيسيين يتكاملان معًا: النظرية والتطبيق. تنقسم العلوم الطبية النظرية إلى ثلاثة أجزاء: معرفة الأمور الطبيعية أو الفسيولوجيا، وأسبابها، ومظاهرها. أما العلوم الطبية التطبيقية فتشمل العناية بالنظافة والعلاج، وحفظ الجزء الأخير يشمل التغذية والأدوية والجراحة. على ضوء هذه المعلومات كان الطبيب العربي يشخص المرض ثم كان يفحص المريض. بناءً على معرفة سبب المرض كان يحدد العلاج.

أول طرق العلاج تتمثل في الوقاية ويخضع نوع الوقاية للمفهوم القرآني أو الشريعة الإسلامية وهذا معناه اتباع نظام معيشة يتفق مع فهم الإنسان. إذن فإن التغذية هي أساس العلاج كله إذا كان المرض لا يتطلب خطوات أخرى. وقد تكون التغذية من أجل الوقاية من المرض وفي هذه الحالة فإننا نعتمد على خصائص المريض الجسدية ومهنته والمناخ. إن الطبيب العربي ابن الخطيب[١] على سبيل المثال يضيف أيضًا مفهومه الخاص للمجتمع البشري، وهذا المفهوم يعني أن المجتمع يمكن أن يتصف بالكمال: يحتل الملك فيه مكان القلب ويكون مساعده هو المخ ويكون صاحب الخزانة هو الذاكرة، ويكون مَنّ يجمع أخبار البلاد هم الحواس،

---

en F. Roldán y Ma M. Delgado (eds.), Las huellas del Islam, Universidad de Huelva, 2008, pp. 145-159.

(1) Muhammad b. ‹Abdallāh b. al-Jaţīb, Kitāb al-Wuşūl li-hifz al-sihha fi-l-fuşūl o Libro de Higiene, edición, estudio y traducción de Ma C. Vázquez de Benito, Salamanca: Universidad de Salamanca [Filosofía y Letras, 160], 1984.

ويكون خدم المطبخ هم منّ يوفر الأغذية، ويكون منّ يقدر النفقات هو الكبد. إن السياسي البارع مثل رب الأسرة الماهر، ورب الأسرة الماهر مثل الطبيب المعالج. هذه العلوم الطبية تصل إلى ذروتها عند ابن خلدون[١].

يصنّف الأطباء العرب الأمراض وفقًا لمعيارين: أمراض المزاج، وأمراض الخواص الأساسية، أمراض الأجزاء المتشابهة، أمراض الجسد كله. وعندما يصفون الأمراض فإنهم يتبعون النظام الرأسي، أي أنهم يبدأون بأمراض الرأس [الشعر والمخ والعينان والأنف والحنجرة...إلخ] وينتهون بأمراض القدمين[٢]. هناك طبيب واحد خالف هذاالنظام هو ابن رشد القرطبي الذي وضع «كتاب الكليات في الطب» وكان هذا الكتاب مبتكرًا كما يؤكد المتخصصون لدرجة أنه يبدو مثل خطة دراسة في إحدى كلية الطب، حيث قسّم الكتاب إلى تشريح ووظائف الأعضاء وعلم الأمراض، وأعراض المرض والأدوية والتغذية والمحافظة على الصحة والعلاج[٣].

هناك نوعان من الكتب الطبية العربية. النوع الأول يتناول الوقاية واتباع النظام الصحي وهذه الكتب توضع بتكليف من صاحب سلطة أو توجه إلى القارئ العادى الذي يتعلم منها ما يفيد صحته طوال عمره. النوع الثاني عبارة عن كتب علم الأمراض ولها منهج ويمكن أن نجد فيها أسسًا فلسفية للطب ومظاهر كل مرض وعلاجه. وهناك أيضًا كتب الجراحة وطب العيون والصيدلة. تعود الصيدلة إلى ديسكوريديس وإلى فارس والهند، لكن الأطباء العرب أضافوا إلى هذا العلم. لنذكر مثلاً كتاب «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» لابن البيطار المالقي[٤]. إنه

(1) Ibn al-Jaṭīb, Kitāb al-Wuṣūl, ed. Ma C. Vázquez de Benito, pp. 12-15.

(2) Ma C. Vázquez de Benito, Libro de la Introducción al Arte de la Medicina o «Isagoge» de Abū Bakú Muhammad b. Zakariyyā al-Rāzī, Salamanca: Universidad de Salamanca [Filosofía y Letras, 110] Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1979.

(3) Averroes, El Libro de las Generalidades de la Medicina (Kitab al-Kulliyyat fi l-tibb), trad. Ma C. Vázquez de Benito y Camilo Álvarez de Morales, Madrid: Trotta, 2003.

(4) –..ابن البيطار «كتاب الجامع لمفردات الدواء والأغذية» (مجلدان) القاهرة، مطبعة بولاق، 1219 هجرية. هناك ترجمة فرنسية: *Ibn el-Beïtar, Traité des simples, trad. L. Leclerc, Paris: Imprimérie Nationale, 1877-83. Vease J. Samsó y M. Forcada, Las ciencias de los*

مؤلَّف عبقري يتبع الترتيب الأبجدي في ذكر الأدوية والأغذية، حيث يذكر نحو ألف وأربعمائة دواء وغذاء مستخلصة من النباتات والحيوانات والمعادن (فيها ثلاثمائة من أصل عربي) ويشرح بالتفصيل الصفات الطبية والفائدة العلاجية لكل غذاء وكذلك عملية تنفيذ الوصفة الطبية والجرعات وكيفية إعدادها ويرى المؤلف أن كلاًّ من علم النبات والصيدلة تساعدان مهنة الطب.

نجد هذه العلوم الطبية في إنتاج الأندلس، في قرطبة الخلافة وفي مدن أخرى. عندما كان هناك استقرار في قرطبة فكر الناس في الاشتغال بالعلوم. على مدى قرنين من الزمان سافر مئات من الأندلسيين إلى دمشق والإسكندرية وبغداد والقيروان والفسطاط لكي يتعلموا من الأساتذة المشرقيين. واعتبارًا من أواخر القرن العاشر انتقلت الأندلس من مرحلة استيراد العلوم إلى مرحلة الإنتاج[١]. يقول ابن حزم القرطبي في «رسالة في فضل الأندلس إن الأندلسيين قد فتحوا آفاقا رحبة، وملكوا العلوم والقراءات والحديث والفقه والنحو والشعر والتاريخ والطب والرياضة والفلك[٢].

و يتحدث القاضي صاعد الأندلسي الذي أرَّخ للعلوم في الأندلس، في كتابه «طبقات الأمم»[٣] عن عملية تعريب الأندلس الذي كان يستوعب ثقافة المشرق شيئًا فشيئًا. إن تلقى التراث العلمي اليونانى يُعد أهم ملامح مرحلة التكوين، وسيظل الأمر صفةً لازمة للعلماء الأندلسيين عمومًا.

سأشير الآن إلى ثلاثة مراحل أساسية للطب في الأندلس:

Antiguos en al-Andalus, segunda edición, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios .543-Árabes, 2011, pp. 540

(1) A. Martínez Lorca, ‹Introducción›, en E. Llavero Ruiz, Historia de la Filosofía y de las Ciencias o Libro de las Categorías de las Naciones (Kitāb Tabaqāt al-Umam), Madrid: Trotta, 2000, pp. 11-45.

(2) A. Martínez Lorca, ‹Introducción›, p.16.

(3) Traducción española citada en nota 7.



القرن العاشر: في فترة ازدهار الخلافة روجعت في قرطبة ترجمة كتاب «المواد الطبية» لديوسكوريديس(١). يُعد هذا الكتاب نموذجًا واضحًا لعملية انتقال التراث العلمي اليوناني إلى اللغة العربية. وقد أثّرت الترجمة العربية لهذا الكتاب في كل كتب الطب اللاحقة في العالم الإسلامي في الشرق والغرب على السواء. إنه من أكثر الكتب ذكرًا في كتب الطب والصيدلة العربية. وكما يؤكد بيرنيت(٢) فإن كتاب ديوسكوريديس لم يُعرف في العالم اللاتيني إلا من خلال جهود الأطباء العرب الذين طبقوه ونقّحوه وتوسعوا فيه، هذا بالإضافة إلى ترجمتين لأجزاء من الكتاب إلى اللغة اللاتينية في طليطلة. اعتبارًا من الترجمة القوطية للكتاب دخلت الصيدلة اليونانية إلى الأندلس و كما يؤكد غاريخو(٣) حوّل الكتاب إلى علامة فارقة في تطور البشرية، إذ ظلّ مرجعًا للطب الغربي حتى القرن السابع عشر. احتل مؤلف الكتاب المرتبة الثانية بعد غالينو في قائمة المؤلفين المذكورين في كتب الطب الإسلامية. إن مراجعة الترجمة في قرطبة لهذه الموسوعة القديمة في الصيدلة سيكون من نتائجها أن تبدأ كتب الصيدلة الأندلسية بذكر ديوسكوريديس وغيره من المؤلفين القدماء والعرب المشرقيين وذكر أسماء المواد باليونانية والعربية الفصحى واللهجة الأندلسية واللاتينية والرومانية والبربرية...إلخ.

---

(1) César E. Dubler, La Materia Médica de Dioscórides: transmisión medieval y renacentista, 6 vols., Barcelona: Tipografía Emporium, 1953. Dioscórides, Sobre los remedios medicinales: manuscrito de Salamanca, estudio y traducción A. López Eire, F. Cortés Gabaudán, con estudios de B. Gutiérrez Rodilla y Ma C. Vázquez de Benito, Salamanca: Universidad de Salamanca, Dioscórides interactivo en: http:// Dioscórides. Usal.es. Véase también M.V. Amasuno, La materia médica de Dioscórides en el Lapidario de Alfonso X el Sabio: literatura en la Castilla del siglo XIII, Madrid: CSIC, 1987; y J. Sansó

8 M. Forcada, Las ciencias de los Antiguos en al-Andalus, pp. 111-118.

(2) J. Vernet, Lo que Europa debe al Islam de España, Barcelona: El Acantilado, 1999, pp. 105 110, 387.

(3) I. Garijo, ‹El tratado de Ibn Chulchul sobre los medicamentos que no mencionó Dioscórides›, en E. García Sánchez (ed.), Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios, Granada: CSIC, 1991, 1, pp. 57-70.



ظهر في القرن العاشر أيضًا كتاب أبي القاسم الزهراوي، وهو كتاب كما يؤكد سامسو[1] «مدهش تمامًا وغير متوقع في أوساط الطب الأندلسي في النصف الثاني من القرن العاشر» لأنه قد وصل إلى أعلى مستوى في الطب الأندلسي ولايمكن مقارنته إلا بكتب الأطباء الكبار في القرن الثاني عشر. إن موسوعته «كتاب التصاريف لمنْ عجز عن التأليف» هي كما يرى سيبرغيز[2] أهم إضافة في علم الجراحة. الكتاب موّجه إلى طلبة العلم، كما يمكن استخدامه كمرجع أساسي للطبيب المعالج. وتعود شهرته إلى الفصل الثلاثين[3]. يتكون كتاب التصريف من ثلاثين فصلاً يستعرض فيهم المؤلف الطب الاكلينيكي والعام والتشريح وعلم الأمراض والوقاية والتغذية والأدوية. يضيف المؤلف القرطبي إلى فصل الأدوية مجموعة تفاصيل لا نجدها عند ديوسكوريديس وإن كان متأثرًا به، كما يضيف تقنيات إلى المعامل في غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ الكيمياء. الكتاب مؤلَّف كامل في علم الجراجة يستعرض كل معلومات علم الجراحة التي وصل إليها الأقدمون ويضيف إسهامات جديدة. الفصل المخصص كله للجراحة ويضيف بيانات وفيرة ومهمة لدرجة أنه يمثل مرحلة فاصلة في تاريخ هذا العلم ويتمتع بشهرة واسعة في أوربا حتى القرن الثامن عشر[4].

وقد ترجم خيراردو دى كريمونا إلى اللاتينية كتابًا يؤكد شيبرغيز[5] أن أصله العربي هو «المقالة في عمل اليد»، وقد أصبح الكتاب منذ القرن الثاني عشر أساسًا لكل النصوص التي تناولت علم الجراحة في العصور الوسطى. ويشير

(1) Las ciencias de los Antiguos en al-Andalus, p. 119.

(2) H. Schipperges, La medicina árabe en el Medievo Latino, Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, 1989, p.40.

(3) Albucasis, On Surgery and instruments. A definitive edition of the Arabic text with English translation and commentary by M.S. Spink and G.L. Lewis, Berkeley Los Angeles. University of California Press, 1973.

(4) L. García Ballester, La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval, Barcelona: Península, 2001, p.87 (n. 102). La Cirugía Magna fue editada por M.R. McVaugh, Guigonis de Caulhiaco (Guy de Chauliac). Inventarium sive Chirurgía Magna, Leiden: Brill, 1977.

(5) La medicina árabe en el Medievo Latino, p. 38.

غارثيا باييستير[١] كذلك إلى أن كتاب الجراحة لأبي القاسم يبدأ بحيثيات واضحة لم تُكتب من قبل في كتب الطب عن حاجة الجراح إلى الاعتماد على معرفة لتشريح العظام والعضلات والأعصاب والأوعية الدموية... والأعضاء، كما أنه يأسف لأن هذا الأمر قد أغفله الأطباء المعاصرون له في قرطبة التي كان يحكمها عبدالرحمن الثالث وكان هو طبيبه الخاص».

القرن الثاني عشر: تقدّم الطب في الأندلس خلال هذا القرن على يد كل من ابن رشد وابن زهر «الطبيب الحاذق» و «الرجل ذو الخبرة الطويلة» كما يصفهما غوى دي شاوليناك في كتابه «Inventiam Sive Chrurgía»[٢]. وقد قُرأت كتبهما الطبية باللغة اللاتينية في السبعينيات من القرن الثالث عشر.

تخصص أبومروان عبدالملك بن زهر في الطب، وابتعد عن الصفة الموسوعية، وكان شهيدًا مثل تلميذه ابن رشد الذي أهدى إليه «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»[٣] الذي كتبه بناء على طلبه، والذى يقول فيه «من بين كتب الطب يبرز كتاب التيسير الذي ألّفه في زماننا أبو مروان بن زهر وكنت قد طلبته منه ونسخته واتخذته نقطة بداية». كان أول طبيب خالص، فلم يشتغل سوى بمهنة الطب. ابتعد عن الصفة الموسوعية التي تميّز بها علماء عصره فأولى اهتمامًا كبيرًا للممارسة العملية في مقابل نظريات منْ سبقوه. اتبع النظام التجريبي في وصف الأمراض ابتداءً بالرأس وانتهاءً بالقدم، واعتمد في كتابه على التجربة. وفي حديثه عن الأدوية لم يكن فقط محبًّا للصيدلة المعتمدة على التجربة بل كما يؤكد كوهن Kuhne أظهر ميلاً شديدًا نحو المعمل. هذه الملامح هي التي تحدد شخصيته التي

(1) La búsqueda de la salud, pp. 93-94.

(2) M. R. McVaugh, Guigonis de Caulhiaco, p. 107, 171, 382; M. T. Herera y M. E. Gonzalez de Fauve (eds) Textos y concordancias electrónicas del Corpus Medico Español, (edición diguital) Madison: Hispanic Seminary of Medical Stdies, 197, p. 1 (fol. 3 r), 25 (fol. 16v)

(3) M. Ullmann, Die Medizin Islam Islam, Leiden-Köln: Brill, 1970, p. 162 163; Averroes, El Libro de las Generalidades de la Medicina, p. 21; Ibn Sur, K. al-Taysīr fī l-mudāwāt wa l-tadbīr, ed. M. al-Jūrī, Damasco: Dār al-Fikr, 1983.

سبقت مناهج البحث الحالية، ولهذا حقق شهرة واسعة كمتخصص في الفحص الإكلينيكي والعلاج[١]. هذا الميل إلى الممارسة العملية نلمحه في «كتاب الاقتصاد» و «كتاب الجامع» و «كتاب الأغذية»[٢]. يقول ابن رشد في «كتاب الكليات» إن «التيسير» هو أفضل «كنَّاش» أي كتب العلاج عن طريق الممارسة العملية، لكنه يؤكد أيضًا أن عائلة بني زهر وخاصة أبو العلاء وابن ابن مروان هم الوحيدون في الأندلس الذين يمارسون النهج الطبى[٣].

بالنسبة لإسهام أبي الوليد بن رشد فمن الواضح قيمة «كتاب الكليات في الطب»[٤] في الأندلس. إنه الكتاب الوحيد الذي أُلف في الأندلس بهذه الخصائص، إذ يشير عنوانه إلى أنه يتناول المبادئ الأساسية في الطب، وينطلق من المعلومات العامة لكي يدرس الطبائع والعناصر والفوائد والأعضاء المتجانسة والمختلفة والتشريح حتى يصل إلى الخصائص والوقاية والأدوية وأسباب المرض وأعراضه وعلاجه. بعد ابن رشد هناك طبيب غرناطي ابن الخطيب في «كتاب الوصول لحفظ الصحة في الفصول»[٥] تحدث عن علم التنجيم الطبي ووظائف الأعضاء والأمور الستة غير الطبيعية وتأثيرها على الصحة والمرض. قبل ذلك تحدث الطبيب القرطبي المدعو ابن الكتاني في «كتاب الشجرة»[٦] عن نظرية غالينو حول تعريف الصحة والمرض وحالة الحياد وأسباب المرض وعلاجه.

(1) R. Kuhne, 'La Medicina estética, una hermana menor de la medicina científica', en C. Álvarez y E. Molina (eds.), La medicina en al-Ándalus, Granada: Fundación El legado andalusí. 1999, p. 202.

(2) M. Ullmann, Die Medizin Islam Islam, pp. 162-163; R. Kuhne Brahant, El Kitāb al-iqtiṣād de Avenzoar, según el ms. n.o 834 de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, Madrid: UCM, 1971; Ibn Sur, Kitāb al-Agdiya (Tratado de los Alimentos), ed. y trad. E. García Sánchez, Granada: CSIC-ICMA, 1992; J. Samsó. & M. Forcada, La ciencia de los antiguos en al-Andalus, pp. 549. M. Forcada, Ética e ideología de la Ciencia. E médico-filósofo en al-Andalus (siglos X-XIII), pp. 317, 338-341.

(3) El Libro de las Generalidades la medicina, p. 407.

(4) El Libro de las Generalidades la medicina, 'Introducción', pp. 9-40.

(5) Citado en nota 2.

(6) Ma C. Vázquez de Benito, 'La obra médica de Averroes', en J. Lirola (ed.) Biblioteca de al-Andalus IV (Enciclopedia de la cultura andalusí), Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2006, pp. 517 617.



كتاب «الكليات» لابن رشد هو ثاني كتاب له في الطب، أما كتابه الأول فهو بعنوان «عن الترياق»(١) ونعلم أن سبب وضع هذا الكتاب الجديد في محتواه وفي بنيته هو إعداد كتاب أساسي عن الطب يشمل كل ما قيل قبله. يؤكد المؤلف أن «الهدف من هذا الكتاب هو تلخيص وافٍ لفن الطب، يصلح كمدخل لأولئك الذين يريدون التعمق في أي جزء منه، أو كتذكرة لأولئك الذين يعلمون»(٢). وفيما يتعلق بعلاج كل عضو على وجه الخصوص فإن ابن رشد يحيل القارئ إلى كتاب «التيسير» للطبيب الإشبيلي ويؤكد أنه طلبه بنفسه باعتبار أنه أفضل كتاب في هذا الموضوع ولأنه يتماشى مع الأمور المؤكدة(٣). ويرى بعض المتخصصين أن الهدف من وضع الكتابين ربما كان إمداد الأندلس بمؤلَّف عن الطب يضارع كتاب القانون لابن سينا(٤).

فيما يتعلق بموقف الأطباء الأوربيين من كتاب ابن رشد في الطب نشير إلى أن ابن رشد يحتل المرتبة الثانية بعد ابن سينا، ويؤكد غارثيا باييستير في هذا الصدد أن «ذيوع صيت كتاب «الكليات» بين أطباء جامعيين قشتاليين مثل ألفونسو شيرينو جعل الأطباء يطمئنون إلى تعريف ابن رشد للطب والذى يمتزج فيه المستوى الفكري بالمسئولية الاجتماعية»(٥).

وبالفعل فإن الطبيب اليهودي موشيه بن صموئيل تحوّل إلى المسيحية وأصبح اسمه خوان دى إبينيون في مقدمة كتابه «الطب الإشبيلي» يقتبس هذه الفقرة من كتاب ابن رشد: يقول ابن رشد إن الطب ينقسم إلى قسمين، الأول نظرى، والثاني عملي. ليست هناك صعوبة في القسم النظري، لذلك يمكن تعلمه بسهولة. الصعوبة تكمن في الجانب العملي، لأن الأفراد كثيرون ومختلفون لذلك يقول إن

(1) El Libro de las Generalidades la medicina, 'Introducción', pp. 9 40.
(2) El Libro de las Generalidades la medicina, p. 21.
(3) El Libro de las Generalidades la medicina,
(4) El Libro de las Generalidades la medicina,
(5) La Búsqueda de la salud, p. 130.



على الطبيب أن يتبع القاعدة العامة في هذا العلم، وبعد أن يظل وقتًا طويلاً في ممارسة الطب سيكتشف بنفسه قواعد عامة أخرى وفالناس يختلفون باختلاف خصائصهم وطباعهم، وما يصلح لأحدهم قد يؤذي شخصا آخر(١).

إن التأكيدات الطبية سيستخدمها الطبيب الألماني جوهانز دي كيثام والطبيب بيرناردو غوردونيو والجرَّاح غوي دي شاولياك(٢). وذلك لأنه كما يؤكد غارثيا باييستير «مثل كتب الطب العربية الأخرى «القانون» لابن سينا أو«الحاوى» للرازي وإن كانت مؤلفات مسهبة فإن بنيتها جيدة، ثم إن اسم المؤلف يزكيها لدرجة أن هذا الكتاب أصبح أكثر شهرة وأكثر استخدامًا من كتب غالينو»(٣).

وقد عرف الغرب أيضًا «الأرجوزة في الطب» لابن سينا من خلال «شرح» ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر، بعد أن ترجمها ارمينغول بلاسي إلى اللاتينية تحت عنوانAvicennae Cantica (٤). نوع «الأرجوزة» الأدبي هو نوع استخدمه الأطباء العرب حيث كانوا يصيغون كتبهم الطبية شعرًا حتى يسهل تعلّم مهنة الطب. لهذا فإن ابن سينا قد كتب «قصيدة في الطب» عرفها الأطباء الأوربيون ورأوا فيها نموذجًا أعلى لتعليم الطب. ورغم الفائدة العملية للقصيدة فقد تطلب الأمر شرح الأبيات لفهم المصطلحات الطبية فهمًا جيدًا(٥). وقد كُتبت في الأندلس أرجوزات في غير مهنة الطب. وقد كتب الطبيب الغرناطي ابن الخطيب «قصيدة في الطب» لها نفس مضمون كتابه عن الطب الذي صاغه نثرًا(٦).



(1) Juan de Aviñón Sevillana, Medicina, ed. J. Mondéjar, Madrid: Arco Libros, 2000, p. 78

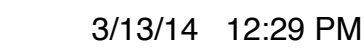
(2) Cf. Averroes, El Libro de las Generalidades la medicina, pp. 22 25; García Ballester, 'La recepción el Clliget de Averroes en Montpellier (c. 1285) y su influencia en las polémicas sobre la naturaleza de la fiebre' en Homenaje al profesor Daría Cabanelas, vol. II, Universidad de Granada, 1987, p. 317; M.R. McVaugh, Guigonis de Caulhiaco, p. 107, 171, 382.

(3) La búsqueda de la Salud, p. 130.

(4) Averroes , Avicennae Cantica. Texto árabe, versión latina y traducción española, estudio, edición y traducción de J. Coullaut Cordero, E. Fernández Vallina y C. Vázquez de Benito, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca [Ha de la Medicina, 18], 2009; J. Samsó y M. Forcada, La ciencia de los antiguos en al-Andalus, pp. 549 556.

(5) Averroes, Avicennae Cantica, pp. 23 24.

(6) Ma C. Vázquez de Benito, 'La Urchúza fí-I-tibb de Ibn al-Jatib', en Boletín de la asociación





٣ - **القرن الرابع عشر:** في تلك الفترة ظهرت كتب لطبيبين معاصرين لكن ثقافتيهما كانتا مختلفتين. أتحدث عن ابن الخطيب الغرناطي الذي كان على دراية نظرية واسعة بالطب، وعن الجراح ابن الشفرة الذي كان دراية واسعة بممارسة الطب. كان أولهما يعرف جيدًا ما يفعله الأطباء الأوربيون في القرون من الثاني عشر إلى الرابع عشر الذين كتبوا مؤلفات في الطب ومعاجم وكتبًا أساسية تعليمية في الجراحة والوقاية وكتبًا عن الأوبئة والبرص[١]. وقد كتب هو أيضًا مؤلفات في الطب بهدف نشر الوعي الطبى بين معاصريه. كتب ابن الخطيب بالإضافة إلى وضع مؤلفه عن الأوبئة عام 1348 [٢] الذي منحه شهرة واسعة نظرًا لرؤيته في العدوى مما جعل المؤرخين يعتبرونه أحد عظماء الطب في الغرب «كتاب «عمل من طب لمن حب» نثرًا، وكتب «أرجوزة في الطب» شعرًا وهي تلخص الفصلين الثالث والرابع من كتاب «القانون» لابن سينا الذي كان يدرس في كليات الطب الأوربية وفي سلمنكا وبايادوليد وألكالا دي إيناريس، حيث كان هناك كرسي باسم ابن سينا، وكان كتاب «القانون» محور الدراسة[٣]. وكتب مؤلفًا في الوقاية هو «كتاب الوصول لحفظ الصحة في الفصول» أدرج فيه معجمًا للمصطلحات الطبية التقنية المذكورة في متن الكتاب و«مقالة على تكوين الجنين»[٤].




---

española de Orientalistas 19:1 (1982), pp. 147 177; ‘Un poema sobre la medicina de autor andalusí’, en Homenaje a Florencio Marcos, Salamanca: Diputación de Salamanca, 1992, pp. 643 677; ‘Fin de la Urchúza fí-l-tibb de Ibn al-Jatib’, en Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios V, pp. 137 214.

(1) P. Laín Entralgo, Historia de la Medicina, Barcelona: Salvat, 1977, pp. 192 210.

(2) V. Lisān al-Dīn b. al-Jatīb, Jatīb muqni’at al-sā’il ‘an al-marad al-hā’Internacional, ed. Y trad. Marcus Joseph Müller, en Sitzungstberichte der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, II, Munich, 1863, pp. 1-34; y la bibliograf’ia que recogen J. Samsó y M. Forcada. La ciencia de los antiguos en al-Andalus, pp. 570 571.

(3) García Ballester, La búsqueda de la salud, p. 254.

(4) Ma C. Vázquez de Benito, Ma C. Vázquez de Benito, ‘La huella del Islam en la medicina europea: un proceso de ida y vuelta’, en F. Roldán y Ma M. Delgado (eds.), Las huellas del Islam, p. 145 159.



ومحمد الشفرة طبيب ممارس بدأ دراسته للطب على والده ثم أتم دراسته في غرناطة، وكان على صلة بالأطباء المسيحيين في بلنسية، وهو مؤلف «كتاب الاستقصاء والإبرام في علاج الجراحات والأورام»[١]. يبدو فيه أثر الجراح القرطبي أبي القاسم واضحًا. كتبه شأنها شأن كتاب «الكليات» لابن رشد تنتهج روح عصر النهضة[٢]. ومع ذلك كما يرى كاستيلي لن يعرفه الأطباء الأوربيون لأنه جاء متأخرًا، ولأن عملية الترجمة في طليطلة في القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر لم تشمل أعماله[٣].

****

(1) Abū ‘Abdallāh Muhammad b. ‘Alī b. Farāŷ al-Qirbilyānī, conocido por al-Safra, Kitáb al-Istiqsā’ (Libro de la Indagación exhaustiva), edición, traducción e introducción de E. Llavero Ruiz, tomos II y III de La interacción de la medicina árabe y cristiana en el antiguo reino de Valencia, Alicante: Instituto de cultura Juan Gil Albert Diputación provincial de Alicante, 2005.

(2) J Medrano Heredia, La interacción entre la medicina árabe y cristiana en el antiguo reino de Valencia. Al-Safra, un ejemplo paradigmático, tomo I, p. 87; y Rodríguez Molero, ‘Un maestro de la medicina arábigo española: Averroes’, en Miscelánea de Estudios Árabes Hebraicos XII (1962), pp. 55-73.

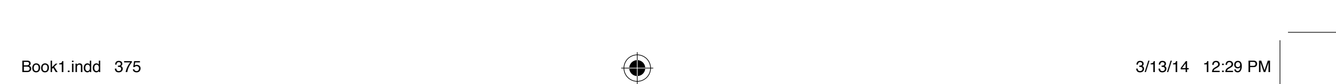
(3) يشير إلى أن الشفراء ذكره غوي دي شاولياك في كتابه، لكننا اطلعنا على الكتاب في نسختيه الإسبانية واللاتينية (راجع ملاحظة رقم 19) ولم نجد له ذكرًا. وكذلك يرى كل من F. Franco Sánchez و M.S. Cabello García ، الرأي نفسه لكن يبدو أنهما اعتمدا على روليو (راجع الملاحظة رقم 12). وفي دراسة بازين تاتشيلا لا يُذكر اسم الشفراء بين المصادر العربية لكتاب غوي دي شاولياك.








ذكرى عام 711









ذكرى عام 711

تقديم:

خوان مارتوس كيسادا - جامعة مدريد المركزية

إسبانيا دولة تريد أن ترى جذورها الرئيسة وقد اندمجت في أوروبا البيضاء وفي الدين المسيحي، لذلك فإن وجود الأندلس وهو مجتمع إسلامي على أرض أوربية كان مقلقًا، وهذا ما أدى إلى رفض وجود الأندلس، والتقليل من شأنه رغم الأدلة الواضحة على وجود المسلمين في بلدنا وعلى أمجاد تلك الفترة وعلى تجانس الأندلس في مجتمع العصور الوسطى.

باختصار فإن موقف بعض المؤرخين والخبراء من الحفاظ على الأصول الوطنية قد أدى إلى وجود أربعة أصناف من التأريخ انبثقت عنها نظريات ترفض وجود الأندلس: الرفض الصريح للوجود العربي، والتقليل من تأثير ذلك الوجود في المجتمع الإسباني، ونظرية الاسترداد التي ترى الغزو كعارض تاريخي تعيّن التعامل معه، ثم السخرية من فكرة التعايش الحضاري في الأندلس.

إن رفض تأثير الوجود الإسلامي على المجتمع الإسباني وحضارته تمثله نظرية إغناثيو أولاغوي التي نُشرت في السنوات الأخيرة من الستينات ثم استأنفها إيميليو غونثاليث فيرين بنظريات مدهشة وموحية. تقول هذه النظرية إنه لم يكن هناك غزو عام 711 وإن كثيرًا من الكتابات التأريخية التي تشير إليه إنما صيغت لاحقًا لتبرير عملية تحول المجتمع الإسباني وجله من الأريانيين إلى الإسلام الذي كان منتشرًا في المشرق وفي حوض البحر المتوسط.

هناك تيار تاريخي تقليدي لا ينفي وجود الأندلس لكنه يقلل من التأثير الإسلامي في بلادنا، ويرى أن الحضارة الأندلسية ليس فيها من الشرق إلا القليل. على رأس هذا التيار سانشيث ألبورنوث الذي يُعيد صياغة أفكار سيمونيت وكوديرا التي دافع عنها بالبى في السنوات الأخيرة. يبرز هذا التيار دور النصارى في المجتمع الأندلسي، ويرى أن الفصل بين الفترتين الرومانية القوطية والإسلامية كان أقل عمقًا مما يبدو، ويقول بوجود عنصر إسبانى وريث للثقافة الرومانية القوطية وأن ذلك العنصر قد استعادته حروب الاسترداد المسيحية من الأندلس.

من ناحية أخرى فإن الجزء الأعظم من المتخصصين الإسبان في العصور الوسطى قد تبنى رؤية «قومية» للموضوع، فتمّ تبسيط تاريخ العصور الوسطى الإسباني على أنه حرب استرداد إسبانية مسيحية للأراضى التي احتلها المسلمون، وأن أحفاد النبلاء القوط الذين هزموا في عام 711 قادوا حربًا طويلة الأمد انتهت باستئصال مملكة بني نصر التي كانت آخر معاقل المسلمين في عام 1492. يقول أصحاب هذه الرؤية إن الغزو العربي كان غزوًا شاملاً، دمّر كل شيء، وحوّل السكان الأصليين إلى عبيد، لكن بعض المناطق الجبلية في الشمال كانت ملجأ للنبلاء القوط، ومن هذا المكان الجبلي بدأت عملية «الاسترداد» الصعبة التي استمرت سبعة قرون من الحروب الصليبية وانتهت بطرد المسلمين. وقد ساهم بعض المؤلفين مثل ثيسار بيدال في انتشار هذه النظرية خارج نطاق الجامعة.

في الفترة الأخيرة ظهر بين المؤرخين تيار يهاجم النظرة الإيجابية للأندلس والحضارة التي أنتجته ووصفت أمجاد الأندلس بأنها أسطورة أخترعت، ورأت أن ذلك التبجيل لما هو أندلسي يعكس رفضًا لإسبانيا ولكل قيم الحضارة الغربية. لم تكن الأندلس مجرد أسطورة، بل تزييف للتاريخ لخلق صورة للإسلام الذي يندرج تحت لوائه الإرهابيون الذين يحاربهم الغرب. المدافعون عن هذه النظرية مستعربون مثل سيرافين فانخول أو مؤرخون مثل روسا ماريا رودريغيث ماندا.

إذا نحينا جانبًا هذه النظريات التي ترفض أو تقلل وجود العنصر العربي والإسلامي في شبه جزيرة إيبريا فمن المؤكد أنه في عام 711 حدث عمل عسكري غير متوقع قام به جيش عربي بربري مسلم واحتل إسبانيا القوطية مما مهّد لوجود هوية سياسية واجتماعية ودينية وحضارية ولغوية وقانونية واقتصادية وفنية وحضارية جديدة: الأندلس الذي استمر حتى طرد الموريسكيين عام 1609 أي نحو تسعمائة عام وهذا ما وضع ملامح تاريخ إسبانيا. من ناحية أخرى فإن الأحداث التي وقعت عام 711 قد أثارت مشاكل تأريخية بين الخبراء فاقترحوا بعض التفسيرات مختلفة:

صفة المصادر المكتوبة التي تؤرخ لدخول العرب إلى إسبانيا وظروف ذلك الدخول فالمصادر المسيحية التي تتناول ذلك الحدث قليلة ومتأخرة. هناك أيضًا مشكلة أصل المصادر العربية، فمعظمها مصدره شمال إفريقيا لا الأندلس.

الوضع السياسي والاجتماعي لمملكة القوط في إسبانيا. من اللافت للنظر ذلك الانهيار السريع للنظام الروماني القوطي الذي أدى إلى قدوم العرب.

الدور الحقيقي الذي لعبه الكونت خوليان كمحرض على قدوم العرب وكعضو أساسي في الإخبار عن الوضع الداخلي وعن الاستراتيجية التي يجب أن تتبعها قوات الاحتلال، لأن صورة الكونت قد تحولت إلى أسطورة تاريخية مع ما يترتب على ذلك من رؤية غير موضوعية للأحداث.

العلاقة الشائكة بين طارق وموسى، فقد غضب هذا الأخير على القائد البربري، وأعقب ذلك استدعاء للاثنين إلى دمشق بهدف توضيح شروط احتلال إسبانيا، لأن ذلك يرتبط بغزو شمال إفريقيا من حيث الملامح والدور الذي لعبه البربر.

الأسباب الحقيقية التي جعلت العرب يواصلون زحفهم نحو الشمال حتى وصلوا إلى أوروبا بالمنطق كان يحتّم التوجه إلى جنوب المغرب حيث المناطق تتفق أكثر مع طبيعة العرب وبيئتهم.

- نوع وعدد القوات البربرية العربية التي دخلت جنوب شبه الجزيرة قبل يولية عام 711 بهدف الاستطلاع.
- تطورات معركة غوادليتي، أو وادى لكه، موقعها الجغرافي الحقيقي وعدد القوات المتحاربة ونوعها وانشقاق بعض النبلاء القوط وقصر الملك رودريغو حيث لم يعثر على جثمانه أبدًا.
- خط سير قوات الاحتلال، سواء تلك التي قادها طارق، أو تلك التي كانت تحت إمرة موسى. إن تحديد خط السير مهم لتوضيح مواضع تمركز العرب في السنوات الأولى للاحتلال.
- طبيعة وبنود الاتفاقيات المبرمة مع القوطيين مع حكام المدن الإسبانية وعدد الاتفاقيات، حتى يمكن تحديد طبيعة تلك التبعية وتنفيذ الاتفاقيات.
- طبيعة المعارك اللاحقة بين القوط والمسلمين وعددها إلى أن تمت السيطرة الإسلامية على شبه الجزيرة.
- أجناس قوات الاحتلال وعدد المسلمين الذين دخلوا في تلك الفترة أو بعدها مباشرة، وهو موضوع شائك يحدد تمركز البربر أو العرب في مختلف المناطق الإسبانية ويشرح كيف استطاعت قلة أن تسيطر على الأغلبية وتتحكم بسرعة في إسبانيا.

لكي نتحدث عن عام 711 وواقعه والرؤية الحالية له وخلال القرون، ولكي نحلل ونرسم صورة لتاريخ الأندلس لدينا وجهات نظر لثلاثة خبراء. أولهم المؤرخ

كارلوس دي أيالا الذي يبين من وجهة نظر علم الاجتماع أن رسم تاريخ الأندلس كانت له في الأوساط الشعبية والأكاديمية عوامل عاطفية وعوامل سياسية مما جعل من الصعب رسم صورة للأندلس من وجهة نظر علمية وأكاديمية. لقد تم تحليل ما حدث عام 711 استنادًا إلى وثائق مسيحية، وكانت تلك الكتابات التأريخية المسيحية تضع في اعتبارها الوضع في الممالك الإسلامية لكي ترسم صورة رسمية للأحداث، وكان ذلك الحدث يدخل في اللعبة السياسية لتأسيس شرعيات.

الرؤية الثانية يقدمها غونثاليث الكانتود من وجهة نظر الربط بين «الأرض» و«الانتاج الفني» في محاولة لتطبيق أسس الدراسات الاجتماعية الحالية التي تعلي مكانة القيم الحضارية عن القيم المكانية، وهو ما أدى في كثير من الأحيان إلى مواقف عاطفية تمثلت في رؤية الوجود العربي في شبه الجزيرة على أنه «استعادة» و «فقد» مع ما يترتب على ذلك من الحنين ثم الحزن على المصير الأخير للأندلس الأسطوري.

الرؤية الثالثة تقدمها أومايرا إيريرو، وتتركز في دراسة الاستعمال الرمزي لتلك الأحداث في إطارات مختلفة. تقدم الباحثة سلسلة من الأمثلة التوضيحية لرؤية شخصيات عام 711 وأحداثها في العالم الحالي، وتركز على صورة طارق ابن زياد. تقول الباحثة إن إعادة رسم مجموعة ما للماضي يقابلها تجاهل وعدم اكتراث نحو شخصيات اشتركت في تلك الأحداث.

****

أحداث عام 711 في التأريخ المسيحي في العصور الوسطى وفي العصر الحالي[1]

كارلوس دي أيالا مارتينيث - جامعة مدريد المستقلة

١ - عرض:

الذاكرة التاريخية شيء يتجاوز مجرد تذكر أحداث الماضي ويستجيب لضرورة تحليل ذلك الماضي. إن تحليل الماضي يمكن أن يتم من وجهات نظر مختلفة. وجهة النظر الأولى التلقائية، والأقرب إلى الحدث، هي التي تمليها المشاعر. هناك وجهة نظر أخرى ترتبط بالمصالح الأيديولوجية وتفسير الماضي لتحقيق مكاسب سياسية. وجهة النظر هذه تكون عادة قريبة عاطفيًّا من الحدث بحيث تستخلص منه نتائج لصالحها. هناك أيضًا وجهة النظر المتحفظة، وهي للاهتمام الأكاديمي المجرد وهذه نتبناها نحن المؤرخين.

غني عن الذكر أن تلك التفسيرات لا تعرض بشكل خالص بالضرورة. نحن نعلم من واقع الخبرة أن العاطفة ترتبط بالمصالح عادةً، وأن المصالح يتبناها أكاديميون ربما كانوا متأثرين بالعاطفة.

سنحاول فيما يلي دراسة حدث تاريخي حاسم في شبه الجزيرة هو الاحتلال الإسلامي الذي نحتفل بذكراه هذا العام. سنعرض وجهة النظر المسيحية، وسننهي دراستنا بتقييم تاريخي معاصر. هذا يسمح لنا بالاستجابة للتفسيرات الثلاثة

---

(1) هذه الدراسة جزء من مشروع بحثي بعنوان «الكنيسة وإضفاء الشرعية على السلطة. الحروب المقدسة والصليبية في غرب شبه الجزيرة .(1050–1250)»، ويأتي تمويله من الإدارة العامة للمشروعات البحثية بوزارة البحث العلمي والتجديد (.HIST/01259-HAR2008).

التي أشرنا إليها. سنتوقف أولاً عند الشهادات القديمة حول ما رآه المسيحيون في شبه الجزيرة أنه ظهور للمسلمين على الساحة. يعود تاريخ تلك الشهادات إلى القرن الثامن وإلى مجتمعات تعيش تحت حكم المسلمين وتعرض وجهات نظر مبنية على معايشة الأحداث بشكل شخصي أو على الأقل من واقع القرب الزمني من الأحداث.

بعد ذلك بفترة وجيزة سيصبح الحدث جزءًا من الخطاب السياسي لتأصيل الشرعية. في القرن التاسع نشأ مصطلح «الاسترداد» في الكتابات التأريخية خدمة لحكم ملكي ناشئ كان يستخدمه كمبرر لاستمراره. إن استخدام المصطلح سيستمر طوال فترة العصور الوسطى رغم أن قدرته على التجديد قد انتهت عمليًّا في القرن الثالث عشر.

منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم كانت أحداث عام 711 هدفًا لتحليلات مغرضة واكتسبت صفة أيديولوجية أحيانًا. لن نقدم الآن عرضًا للوضع الحالي للقضية، لكننا لم نكن نتمنى اختتام هذه الصفحات بعرض تفسيرات غريبة ومخجلة لبعض المؤرخين السياسيين، أو لبعض المؤرخين الذين تحركهم مذاهبهم السياسية والدينية، أو لبعض السياسيين الذين ارتدوا ثياب المؤرخين. سننهي هذه الصفحات بالإشارة إلى المستوى الحالي للتفسير العلمي للقضية.

٢ - رد فعل المسيحيين إزاء الأندلس:

من موقف المسيحيين تجاه الأندلس لدينا شهادتان فقط لمؤلفين معروفين: الخبر الوجيز جدًّا الوارد في «تأريخ بيزنطي عربي لعام 741»، والحكاية العاطفية المعروفة باسم «تأريخ نصارى الأندلس عام 754»[1].

---

(1) سنترك جانبًا شهادة أدبية مهمة، وهي قصيدة رثاء ربما كتبت بعد الغزو الإسلامي بسنوات لأن القصيدة ليست مصدرًا تأريخيًا. يرى محققها مانويل ثيثليو دياث أنها «شهادة شعرية عن الغزو



بعد مرور ثلاثين عامًا فقط على الغزو ترك لنا مؤلف مجهول لا ندرى هل كان من منطقة شرق الأندلس أو من إقليم أندلوثيا الكبرى، لكنه على أي حال على دراية واسعة بتاريخ شرق البحر المتوسط البيزنطي والعربي ترك لنا إشارة عابرة عن غزو المسلمين لشبه الجزيرة[١]. ترد الاشارة في السطور الأخيرة لنص وجيز يتحدث عن الوليد الأول الذي تولى السلطة بناء على وصية والده واستمر في الحكم تسع سنوات. خلال فترة ولايته أثبت جدارته العسكرية، فرغم أنه لا يتمتع بنعمة الله فإنه استطاع أن يلحق الهزيمة بجيوش الدول المجاورة، وأن يُضعف قوة الامبراطورية البيزنطية من خلال حملات متواصلة، واستطاع أن يُخضع الجزر وأراضي الهند. وفيما يتعلق بالغرب ترد الإشارة إلى تمكن قوات موسى من القضاء على مملكة القوط، وإخضاع البلاد لسلطة المحتلين المسلمين[٢]. لا يتوقف المؤلف لرصد رد فعل المسيحيين. هذا البرود جعل البعض يرى أن مؤلف «تاريخ عام 741» الذي يبرهن على معرفته بمواقع توسعات الامبراطورية العربية ربما كان مسيحيًّا

العربي كتبت بعد سنوات من هزيمة الجيش القوطي لكن أهميتها تكمن في أنها أول شهادة عن التفسير القدري لسقوط المملكة القوطية نتيجة ذنوب الشعب. انظر:

Manuel Cecilio Díaz y Díaz, ‹Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigóticos›, en Los visigodos, Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía, III, Murcia, 1986, pp. 443-456.

Luis A. García Moreno, ‹Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España por el Imperio árabe-islámico›, en L.A. García Moreno y Mª J. Viguera Molins (eds.), Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista Islámica, Universidad de Alcalá, 2010, en especial pp. 185-186.

(1) عنوان التأريخ يأتي من وصف مومسين له في أواخر القرن التاسع عشر. انظر:

Continuatio Byzantia Arabica a. DCCXLI, ed.T. Mommsen, en MONUMENTA HISTORICA (MGH), AA.AA, XI, Chrónica Minora II, 1894, pp. 323-369. C.E. Dubler, ‹Sobre la crónica arábigo-bizantina de 741 y la influencia bizantina en la Península Ibérica›, Al-Andalus, II (1946), pp. 283-349. Cf. M.C. Díaz y Díaz, ‹La historiogrfía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000›, en De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular, Barcelona: El Albir, 1976, pp. 205-212.La mejor edición es la de j.Gil, Corpvs Scriptorum Mvzarabicorvm, Madrid: CSIC, 1973 [en adelante CSM], I, pp. 7-14. R. Blanco Silva, ‹Una crónica mozárabe a la que se Historia dado en llamar arábigo bizantina de 741: un comentario y una traducción›, Revista de Filología de la Universidad de La Laguna 17 (1999), pp. 153-167.

(2) يقول النص: **«In occiduis quoque partibus regnum Gothorum antique soliditate firmatum apud Spanias per decem sui exercitus nominee Musae adgressus edomuit et regno abiecto uectigales fecit» (CSM, I, p.13).**



لكنه لا يعارض الوضع السياسي الجديد، بل ربما كان متعاونًا مع الحكام الجدد[١]. لا نستطيع أن نخلص إلى شيء في هذا الموضوع، لكن ربما كان المؤلف ممثلاً لقطاعات راضية عن الوضع الجديد في شبه جزيرة إيبريا.

موقف مؤلف «تأريخ لنصارى الأندلس عام 754»[٢] مختلف تمامًا، فهو قسيس قرطبي أو طليطلي وربما كان من وادى آش كما يشير آخر محقق للمخطوطة[٣]. إذا كانت الرواية الأولى تتسم بالبرود والتحفظ فإن هذه الرواية نلمح فيها أسف مَنْ عاشوا الاحتلال الإسلامي على أنه مأساة.

إن الصورة التي رسمها المؤرخ لمملكة القوط ليست سلبية تمامًا. كان غيطشة قد سار على نهج يصلح فيه السياسة القمعية التي اتبعها والده إيجيكا ورغم أن وريثه رودريغو قد اعتلى السلطة من خلال ثورة فإن هذا الأمر قد تم بطلب من مجلس النواب أو الحكماء. من المحتمل أن يكون مؤلف هذه الرواية قد اطلّع على «تأريخ بيزنطي عربي» لأن وصفه لفترة حكم الوليد الأول مطابق لها[٤]، لكنه عندما يصل إلى موضوع إخضاع مملكة القوط يُدخل تعليقًا حول فترة حكم القوط الطويلة التي استمرت 140 عامًا منذ ليوفيجيلدو. لا يتعرض لهزيمة لذريق أو رودريغو، وإن كان يشير إلى تعرضه للخيانة، ولا يشير إلى أبناء غيطشة، ويتحدث عن الصعوبات التي واجهتها المملكة نتيجة للصراعات الداخلية.



---

(1) نظرية أن يكون المؤلف مسلمًا اقترحها دوبلر. انظر: (Dubler، ‹Sobre la crónica arábigo-bizananta›، p. 331). في موضع آخر من التأريخ يمدح المؤلف محمدًا (ص 90). ليس هناك اتفاق بين المتخصصين حول هذه النظرية. يرى خوسيه كارلوس مارتين أن المؤلف «مسيحي أندلسي دخل الإسلام، وهو على دراية باللغة العربية، أو أن مؤلفها مسيحي أندلسي يعمل في خدمة موظف كبير من أصل مسلم مثقف ومقيم في إسبانيا لديه مكتبة كبيرة تحوى كتبًا شرقية. انظر:

J.C.Martín, ‹Los Chornica Byzantia-Arabica›, en e-Spania. Revue interdisciplinaire d´études hispaniques medievales 1 (2006).

من ناحية أخرى يبدو من الغريب أن يرفض مسلم فضل الله على الخليفة الوليد، والنص يمدحه (ص130).

(2) J.E. López Pereira, Continuatio Isidoriana hispana. Estudios e Investigación ‹San Isidoro›, 2009 [en adelante CM].

(3) -CM, pp. 57-59.

(4) CM, pp. 222 224.

اعتبارًا من هذه النقطة تكتسب اللوحة التي يرسمها المؤرخ لونًا حزينًا. إن قوات موسى لم تكتف بإسقاط مملكة القوط وإخضاع إسبانيا للجزية، بل إنها التهمت البلاد مباشرة». استعانت بمجموعة من المتعاونين يشير المؤرخ بالتحديد إلى أوباس ابن الملك إيجيكا لقد نهبت المدن بطول وعرض شبه الجزيرة ولم يتأثروا حتى عند إعدام القادة السياسيين، ولا عند قتل الأطفال والفتيان الأبرياء. هذا النهج هو الذي مكّن المسلمين من السيطرة على «إسبانيا التعيسة» وإقامة مملكة متوحشة عاصمتها قرطبة. إن المؤلف يشعر بالعجز عن حصر المصائب التي حلّت بإسبانيا وجعلتها خربة، هذا الشعور بالمأساة جعله يقارن الأحداث بأكثر الأحداث إيلامًا في التاريخ: غزو طروادة، وسقوط القدس، ومعاناة الشهداء الرومان كل ذلك وأكثر منه عانته إسبانيا نتيجة احتلال المسلمين لها.

فى هذه الرواية هناك شيء يلفت نظرنا: إن القسيس الذي كتبها لا يشير إلى البُعد الدينى «لخراب إسبانيا». لا يصف المسلمين كأعداء للعقيدة المسيحية، ولا يتحدث عن تدمير كنائس ولا عن اضطهاد رجال الدين المسيحي. بل إنه فيما بعد يتحدث عن قيام رجال دين عظماء بعد الغزو مباشرة بتعظيم كنيسة الرب من خلال عظاتهم وعلمهم ونقائهم»[١].

هل معنى ذلك أن المؤلف والقطاعات التي يمثلها كانوا يجهلون الهوية الدينية للغزاة؟ أم أن المسلمين لم يكونوا متشددين في هذا الموضوع؟ من المحتمل أنه لم يكن هناك تشدد في الفترة الأولى، لكن ليس من المنطقي أن المؤلف كان يجهل هوية المسلمين الدينية ولا اختلافهم عن المسيحية. نحن نعلم أنه قبل نهاية القرن الثامن انتشرت في أوساط نصارى الأندلس كتب مناهضة للإسلام مثل «تاريخ النبى محمد» وفيه حديث عن «خطأ نبوته»[٢]. علينا أن نظن إذن أن السنوات التي أعقبت الغزو

---

(1) CM, p. 243.

(2) من المعلوم أن «قصة حياة محمد» مجهولة المؤلف وأنها كتبت في الأندلس في أواخر القرن الثامن.

الإسلامي وموقف المؤرخين منه لم تكن هناك رؤية دينية واضحة للأمر. إن رد الفعل تجاه الغزو في أوساط النصارى كان هو رفض الاحتلال العسكرى ورفض ضياع الاستقلال السياسى، لكن الموضوع الدينى كان يحتل مرتبة ثانية. لهذا فإن النص لا يتحدث عن تبريرات أخلاقية للهزيمة، ولا يقدم المسلمين على أنهم أعداء الله[١].

هذا الموقف مفاجئ لنا لأن التراث القوطي الإيسيدوري حافل بالحديث عن الأقدار[٢]. بل إن هناك مقطوعة جنائزية تعليقًا على أحداث عام 711 تحدثت عن الأقدار[٣]. هو موقف مفاجئ كذلك لأنه حين حرر «التأريخ النصراني» كانت هناك أوساط مسيحية بعيدة عن شبه الجزيرة ترى أن الغزو الإسلامي لإسبانيا جاء عقابًا إلهيًا على ذنوب المسيحيين فيها. كانت هذه هي رؤية القديس بونيفاسيو الذي نصَّر الألمان، فقد أرسل في عام 746 رسالة إلى الملك إتيلبالدو ملك ميرثيا

وصلت إلينا لأن إيولوخيو القرطبي نسخها في كتابه ***Liber Apologetiws Martyrum*** بعد أن عثر عليها في دير ليري (انظر 200 ***Adnotatio Mammetis Arabum principis (publl. CSM, 1, pp.***– 201)). هناك نسخة أخرى من القصة نجدها في الرسالة السادسة لألبارو (انظر ***G. del Cerro Calderón y J. Palacios, Epistolario de Álvaro de Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1997, pp. 93-94)*** (وهناك نسخة مترجمة (انظر ***M.C. Díaz y Díaz***) . حول هذا الموضوع انظر (***247-271, CSIC, 2004, pp.***). يرى هذا الأخير أن مؤلف «التأريخ المسيحي الأندلسي لعام 754» ليس متحمسًا ولا خبيرًا بالثقافة العربية الإسلامية ص 253.

(1) يرى لوبيث بيريرا أن «التأريخ» في بعض الفقرات يتنبأ بهزيمة العرب على يد المسيحيين الذين يعاونهم الرب (ص. 39). نعتقد أن هذه الإشارات لا تكفي لوصف الرواية بأنها «قدرية».

(2) انظر:

E. Sánchez Salor, ‹El provindencialismo en la historiografía cristiano-visigótica de España›, Anuario de Estudios Filología 5 (1982), pp. 179-192.

هناك فقرة في القانون LXXV من مجمع طليطلة الرابع عام 619 تدل على الرؤية القدرية التي تفسر تدمير الشعوب على أنه عقوبة إلهية بسبب عدم التقوى والإسراف في الشهوات: «من هنا فإن غضب السماء قد أزال ممالك كثيرة بسبب عدم الإيمان والعادات السيئة،والله يدمر شعوبًا على يد شعوب أخرى لهذا فاننا يجب أن نتعلم مما حدث لهؤلاء الناس حتى لا نُعاقب بكارثة مثل كارثتهم. انظر:

J. Vives con la colaboración de T. Marín Martínez, y G. Martínez Díez, Concilios Visigóticos e Hispano romanos, Barcelona Madrid, 1963, p. 218). Cit. A. García Sanjuán, ‹Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica según las crónicas medievales›, Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe Islam, 53 (2004), en especial pp. 104-105.

(3) انظر الملاحظة رقم 1.

يحذره فيها من انغماس الانجليز في المتع والعادات الجنسية السيئة فهذا يجعلهم عرضة للهزائم في الحروب، وضعفاء في العقيدة، وقليلى الشرف، ولا يحبهم الله. ولكى يثبت نظريته ساق أمثلةً على ذلك ما حدث في إسبانيا وبروفينسا وبرغونيا، فقد ابتعد أهل هذه البلاد عن الله وانغمسوا في الملذات، فطبق عليهم الحكم العدل العقاب الذي يستحقونه من خلال غزو المسلمين لهم(١).

٣ - أصحاب فكرة الاسترداد:

بعد ذلك سيظهر في شبه الجزيرة البُعد الديني والتفسيرات الأخلاقية وتقديم المسلمين على أنهم أعداء الله، وسوف يستخدم كل ذلك لمساندة المقاومة المسيحية في أستورياس اعتبارًا من القرن التاسع. وقد نشأ مصطلح فكرة «الاسترداد» في محيط عرش أبيط الذي وُلد في ذلك القرن، وجاء استجابة لهجرة المسيحيين من الأندلس إلى الشمال. نشأت الفكرة، لكن اللفظ نفسه جاء متأخرًا(٢).

إن فكرة «الاسترداد» ترد ضمنيًا في «وصية ألفونسو الثانى»، وهي الوثيقة التي حدد فيها تبرعه لكنيسة سان سالبادور في أوبييدو عام 812 (٣)، وتتجدد

(1) **… Sicut aliis gentibus Hispaniae et Prouinciae et Burgundionum populis contigit; quae sic a Deo recedentes fornícate sunt, donec iudex omnipotens talium criminum ultrices poenas per ignorantiam legis Dei et per Sarracenos venire et sevire permisit: MGH, ES, 1, Berlín, 1916, doc. 73, pp. 146-155 (la cita en p. 151).**

(2) **Martín F. Ríos Saloma, ‹De la Restauración a la Reconquista. La construcción de un mito nacional. (Una revisión historiográfica. Siglos XVI XIX)›, En la España Medieval 28 (2005), pp.379-414, Idem, ‹La Reconquista: génesis de un mito historiográfica›, Historia y grafía, 30 (2008), pp. 191-245; Id., La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX), Madrid: Marcial Pons-Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.**

(3) نشر أنطونيو فلوريانو الوثيقة في (Diplomática española del período astur 718–910)، 1، doc. 24، Oviedo، 1949. ونشرها سانتوس غارثيا في (Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo، Oviedo، 1962، doc. 2) بغض النظر عن التقييم الذي يخضع لتفسيرات (Manuel Lucas Álvarez، El Reino de León en la Alta Edad Media، VIII) فإن صحة الوثيقة كانت موضوعًا للمناقشة ولو أن غالبية المتخصصين لا تشك في صحتها. أما باراو ديهيغو فانه ينسبها إلى القرن الحادي عشر انظر: (L. Barrau-Dihigo، ‹ÉTude sur les actes des rois asturiens، 718–910›، ed. Revue Hispanique 52 [1921]؛

الفكرة في تاريخ ولاية ألفونسو الثالث وفي مجموعة تواريخ مثل تاريخ ألبيلدا[١] albeldense، وتأريخ ألفونسو الثالث بنسختيه المحررتين في أواخر القرن التاسع[٢].

ولقد حوّلت تلك الفكرة الوليدة ملوك أستورياس إلى ورثة شرعيين للملوك القوط، وكان مطلوبًا منهم استعادة وحدة الوطن الإسباني القديم ومنح الكنيسة دورها، ولهذا فقد كان لأصحاب الفكرة تفسير خاص لأحداث عام 711. هذا التفسير يضم ثلاثة عناصر لفكرة «الاسترداد». العنصر الأول هو أن الغزو كان قدرًا إلهيًّا، كان علاجًا مؤلمًا لكنه ضرورى للتخلص من الانحطاط الأخلاقي للشعب المسيحي. العنصر الثاني هو أن رد الفعل المسيحي الذي يريده الله محاط بهالة من القداسة تحيط القائد وتميز الحروب التي يشنها. العنصر الثالث هو أن ذلك الغزو ثم رد الفعل المسيحي تجاهه يمثلان نقطة انطلاق لاستعادة وحدة الشعب المسيحي حول الكنيسة وضد أعداء الله.

٣ - ١: عام ٧١١ والإطار القدري

«وصية ألفونسو الثاني» ترى بوضوح أن المسلمين كانوا مجرد أداة إلهية لتنفيذ العقاب ضد الزهو الذي انغمس فيه الشعب القوطي. إن المملكة القوطية التي كانت عريقة قد انغمست في إثم التكبر، فنسبت إلى نفسها لا إلى الله أسباب

((Española. Historia política del reino asturiano، 718 910، Gijón، 1989، p. 80

لكن أول محقق للنص فلوريانو كومبرينيو لم يشكك في صحتها وإن كان البعض يرى بعض التعديلات.

انظر:

Francisco Javier Fernández Conde, El Libro de los Testamentos de la Catedral de Oviedo, Roma, 1971, pp.119-123; Id., La Religiosidad Medieval, p. 384). Cf. J.I. Ruiz de la Peña Solar, ‹La realeza asturiana y la formulacióndel poder regio›, en La época de la monarquía Asturiana. Actas del Simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001), Oviedo, 2002, p.164 y n.4.

(1) وهي المخطوطة التي عثر عليها في دير سان مارتين دى ألبيلدا: (المترجم)

(2) انظر:

la edición de Juan Gil Fernández, José Luis Moraleja y Juan Ignacio Ruiz de la peña (eds.), Crónicas Asturianas, Universidad de Oviedo, 1985 (en adelante CA).

العظمة، وقد أراد الله أن يرد عليهم، فحول السيف العربي إلى أداة لتنفيذ العقاب المطهّر من الإثم. إنها فكرة مأخوذة من العهد القديم: كان شعب الله المختار مهيئًا للابتعاد عن الله، وكان الأعداء الوثنيون هم الذين ينفذون العقاب الإلهي العادل[1]. في هذه الحالة كما في أغلب العناصر المكونة لفكرة الاسترداد فإن عامل المسيحيين الأندلسيين المهاجرين كان حاسمًا. لنتأمل فكرة الاستخدام الإلهي للعرب كمطهرين. إننا نجد هذه الفكرة عند النبى حبقوق Habacuc في «قصة النبى محمد» التي أشرنا إليها[2]، رغم وجود حالات سابقة كما نعلم.

إن النظر إلى الغزو الإسلامي على أنه قدر إلهي يتضح أكثر في التأريخ الألفونسي في نهاية القرن. إن «تأريخ فترة حكم ألفونسو الثالث» على وجه التحديد يذكر أن فساد الملك غيطشة والقساوسة كان مقدمة للإثم العام الذي وقع فيه الشعب القوطي والذي أدى إلى الغزو الإسلامي. نسختا «التأريخ» تتفقان تمامًا في هذا التفسير. تقول الروايتان إنه بعد وفاة الملك إيجيكا عام 711 عاد غيطشة إلى طليطلة لكي يعتلي العرش. كان الملك رجلاً عديم الشرف وكانت تصرفاته فاضحة.. أنهى المجالس والدرجات الكنسية واتخذ زوجات وجواري كثيرات، وحتى لا تقف الكنيسة في وجه فساده قرر الزج بها في الفساد، فعيّن أساقفة وقساوسة ممنْ لهم زوجات، وكان ذلك سبب ضياع إسبانيا. ولما كان الملوك والقساوسة يغضبون الرب فقد قضت سيوف المسلمين على كل جيوش إسبانيا[3].

---

(1) هذا هو المنطق التوراتى. انظر:

Antonio González. Lamadrid, Las traducciones históricas de Israel, Estella: Verbo Divino, 20002.

(2) وقد أمر محمد أتباعه بحمل السلاح وتحت الحماس الديني أمرهم بذبح الأعداء. وأيضًا لأمر غامض قدرة الله الذي قال على لسان نبيه: سأسلط عليكم الكلدانيين وهم شعب متوحش، سينبهون الأرض ويستولون على بيوت الآخرين. خيولهم أسرع من ذئاب العصر، ووجوههم تحرق، لكي أعاقب. انظر:
Herrera Roldán، San Eulogio، p. 203

(3) CA, pp. 118-121 y 198-199.

إن تحديد شخصية مرتكبي الآثام، ورفع درجة الإثم وهي رؤية تتفوق على الرؤية الأولى لا تصدر عن مثقفين من نصارى الأندلس، بل تصدر عن دوائر قريبة من الجو الأخلاقي والمتأثر بالأديرة في بلاط لويس التقى[١]. إنه أمر ذو مغزى أن نجد هذا الطرح موثقًا للمرة الأولى في Chronicon Moissiacense الذي أخذ عنه « التاريخ الألفونسي» وهو نص حُرر في الأراضي التابعة لكارلوس Septimania في بداية القرن التاسع، ربما داخل الإطار الأخلاقي الذي أشرنا إليه. هذا النص يروي تاريخ فرنسا حتى عام 818 ويشير إلى سقوط مملكة القوط والغزو الإسلامي ورد فعل الملك كارلوس. هنا نجد للمرة الأولى إشارة الى غيطشة كمسئول عن العقوبة الإلهية التي تمثلت في الغزو الإسلامي[٢].

وقد تصرف المسلمون وهم الذراع المنفّذ للعدل الإلهي بحزم، فدمروا الجيش الذي جهزه رودريغو آخر ملوك القوط. إن موقف الكتابات التي أرخت للملك ألفونسو الثالث لم يكن متعاطفًا معه أبدًا. تقول لنا تلك مخطوطة رودا[٣] Rotense إن رودريغو وهو رجل محارب متورط في موت الملك غيطشة، لكن إسبانيا في تلك الفترة كانت تسير نحو انهيار أكبر. وتقول لنا رواية أبيط[٤] Ovetense إنه ارتكب آثام» غيطشة وإن الاثنين قد جعلا من خيانة أبنائهما المتواطئين مع المسلمين رد

(1) M. de Jong, The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840, Cambridge, 2009.

(2) His temporibus, in Spania super Gothos regnabat Witicha, qui regnavit annis VII et menses III. Iste deditus in feminis, example suo sacrerdotes ac populum luxuriose vivere docuit, irritans furorem Domini. Sarraceni tunc in Spania ingrediuntur, Gothi super se Rudericum Regem constituent. Rudericus rex cum mango exercitu Gothorum Sarracenis obviam it in praelio: sed inito praelio, Gothi debellati sunt a Sarracenis. Sicque regnum Gothorum in Spania finitur. Et infra duos annos Sarraceni pene totam Spaniam subiiciunt (Emilio Lafuente y Alcántara, Ajbar Machmuâ. Colección de tradiciones, Madrid, 1867, p. 165). D, Claude, 'Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreiches (711-725)', Historisches Jahrbuch 108 (1988), p. 349.

(3) أي التي عثر عليها في كاتدرائية رودا (المترجم)

(4) أي التي عثر عليها في أبيط بشمال إسبانيا (المترجم)

فعل إزاء فساد رودريغو[١]. إذن فقد كانت الخيانة سببًا مباشرًا في الغزو[٢] لكن ذنوب الملك والقساوسة كما تؤكد رواية أبيط هي التي لوثت عامة الشعب وجعلت الهزيمة أمام المسلمين حتمية لأن الله يتخلى عمنّ تخلوا عنه، وعندما يتخلى عنهم فإنه يجبرهم على ترك «بلادهم الحبيبة»[٣].

إن نفي القوط يؤكد نبوءة توراتية أسماها غوميث مورينو «تأريخ النبوءة». إنها ليست تأريخًا حقيقيًا، بل هي ملخص أضيف إلى «تأريخ البيلدا» ويتضمن نبوءة حول قرب طرد المسلمين من شبه الجزيرة، وهي نبوءة مبنية على نص نُسب إلى النبي حزقيالEzequiel . وقد أُخضع النص التوراتي لتفسير متعسف بحيث أن إسماعيل أبا العرب قد دعاه الله إلى تدمير يأجوج وهو شخصية توراتية تمثل الشعب القوطي، رغم أنه فيما بعد تسببت خيانة إسماعيل في أن الرب كلف يأجوج الذي تاب بتدمير الإسماعيليين «من نواحي ليبيا». لقد تحول القوط والعرب هكذا إلى أدوات يستخدمها الله لتنفيذ مشيئته.

٣-٢: عام ٧١١ ورد الفعل المقدس:

إذا كان الغزو الإسلامي قد جاء نتيجة للقدر ويدخل في المشيئة الإلهية، فمن المنطقي أن نفكر في أن رد الفعل المسيحي أيضًا جزء من هذه المشيئة. إن الله قد أراد أن يعاقب منّ يحبهم لذنب ارتكبوه، لكنه لا يريد أن يختفوا. لذلك وكما تشير

(1) موضوع خيانة أبناء ويتيسا الذي تحدثت عنه المصادر العربية والمسيحية كثيرًا، موضوع شائك تحدث أمانثيو إيسلا عن الصورة السيئة لويتيسا وخلفائه. انظر:

A. Isla Frez, ‹Los dos Vitizas. Pasado y presente en las crónicas asutrianas›, en Mª J. Hidalgo, D. Pérez y M.J.R. Gervás (eds.), 'Romanización' y 'reconquista' en la Península Ibérica: nuevas perspectivas, Universidad de Salamanca, 1998, pp. 303-316; Id., 'Conflictos internos y externos en el fin del reino visigodo', Hispania, 21 (2002), pp. 619-636; Idem, Ejército, sociedad y política en la Península Ibérica entre los siglos VII y XI, Madrid: Ministerio de Denfensa CSIC, 2010, p. 126.

(2) يرى كلاود أن السبب في صياغة أسطورة الخيانة هو عدم قدرة المعاصرين للأحداث على تفسير الانهيار السريع للمملكة القوطية. انظر:

Claude, ‹Untersuchungen zum Untergag des Westgotenreiches) 711-725)', p.350.

(3) CA, pp.120-123 y 200-201.

«وصية ألفونسو الثالث» فإن هذا العقاب الإلهي يحرر «الآخرين الصالحين» من الشعب بأن يحدد لهم قائدًا منتصرًا: بيلايو. النتيجة بديهية: رد الفعل المسيحي بقيادة بيلايو[1] والذي واصله منْ خلفوه سيتحول إلى فعل مقدس.

وعليه فإن فكرة «الاسترداد» كرد فعل للغزو الإسلامي ستتحول إلى شيء مقدس وشرعي، والمسيحيون كما يقول تاريخ مملكة القوط «سيواجهون المعارك ليل نهار كل يوم حتى تقرر العناية الإلهية طرد المسلمين بقسوة»[2].

إن تقديس فكرة الاسترداد يستند إلى عدة مظاهر مهمة للغاية. إن قائد الاسترداد ملك أستورياس هو ملك شعب من المسيحيين الذين يهددهم أعداء الدين. هذا التغيير من «قوط» إلى «مسيحيين» ضد المسلمين يظهر جليًّا في نهاية «تأريخ مملكة القوط» الذي أشرنا إليه، حيث يرد أن المسيحيين هم الذين سيحاربون المسلمين إلى أن يشاء الله[3]. هذه الفكرة نفسها نجدها في «وصية ألفونسو الثاني»: بيلايو سيهزم الأعداء وسيدافع عن الشعب المسيحي الأستوري وسيمنحه المجد[4].

---

(1) …es qua peste, tua dextera Christe famulum tuum eruisti Pelagium, qui in principis sublimatus potentia, uictorialiter dimicans hostes perculit et christianorum asturumque gentem uictor sublimando defendit…

(2) -…Istius tempore era DCCLII farmalio terre Sarraceni euocati Spanias occupant regnumque Gotorum capiunt, quem adhuc usque ex parte pertinaciter possedunt. Et cum eis Christiani die noctuque bella iniunt et cotidie confligunt dum predestinatio usque diuina dehinc eos expellicrudeliter iubeat.

يُعد «تأريخ مملكة القوط» واحدًا من مصادرSeptinanic الكارلية التي سبقت تاريخ ألفونسو الثالث، وقد كتب قبيل عام 800. هو عبارة عن موجز لتاريخ ملوك القوط منذ أتاناريكو (القرن الرابع) حتى رودريغو. مصدر ذلك التأريخ هو كتاب تاريخ داميا للقديس خوليان دى توليدو. تجب إشارة مهمة إلى محمد ووصفًا للمعركة التي نشير إليها بين المسيحيين والمسلمين . ينتهي النص بإشارة إلى حكومة كارلوماغنو كملك لفرنسا وراع لروما وقد حفظته مخطوطة في الفاتيكان. مضمون ذلك التأريخ البدائي جزء من المواد المكونة لتاريخ Albelda. انظر:

Abilio Barbero y Marcelo Vigil, La formación del feudalismo en la Península Ibérica, Barcelona, 1978, pp. 240-241; G. Martin, 'La chute du royaume visigothiuqe d'Espagne dans I'historiographie chrétienne des VIIIe et IXe siècles', Cahieres de Linguistique Hispanique Médiévale 9 (1984), pp. 212-213.

(3) انظر الملاحظة السابقة.

(4) انظر الملاحظة رقم 15.

إن الحرب التي يشنها قائد هي حرب مقدسة، يلتزم فيها القائد بتنفيذ إرشادات المسيح. هناك قصيدة في مدح ألفونسو الثالث توضح هذا الأمر:

اعتلى قمة المملكة صاحب المجد الحربي

عظيم في مواجهة الأستوريين، شجاع أمام الباسكيين

سوط عقاب ضد العرب، وحامي المدنيين

هذا الأمير سيحقق النصر المقدس

تساعده إرشادات المسيح

فليكن منتصرًا في الزمان وليلمع نجمه في السماء

يشرفه النصر هنا وليكن مثواه الجنة. آمين[(١)].

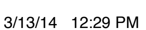
من البديهي ألا يكون هناك نصر مقدس دون أن تسبقه حرب مقدسة. وقد تجلت المعجزات الإلهية منذ معركة كوبا دونغا. هناك، في جبل اوسيڤا، استطاع بيلايو وأتباعه أن ينتصروا على الأعداء، وكانت تلك معجزة. في موقعة كوبا دونغا وقع 187 ألف مسلم في مصيدة انتقام الرب، وهو رقم يزيد قليلاً عن الـ 185 ألف آشوري الذين دمرهم ملك الرب كما يقول الكتاب الثاني من الملوك في التوراة لأنهم هددوا القدس[(٢)].

هناك أيضًا حرب مستحقة. إن الانضمام تحت الفكرة التوراتية للقائد هو عمل يرضي الله. يبدو أن «وصية ألفونسو الثانى» تشير إلى ذلك عندما تقول إن مَنْ يشارك في «إعادة بيتك ستغفر لهم ذنوبهم كلها»[(٣)]. يجب أن لا يدهشنا التفسير.

(1) CA, pp. 158 y 229.

(2) 2 Re 19:35-36; cit. 2Mc 8:19 y 15:22. Véase F.J. Zabalo Zabalegui, ‹El número de musulmanes que atacaron Covadonga: los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas›, Historia, Instituciones y Documentos 31 (2004), pp. 715-728.

(3) …ut cuncti qui hic operantes ad recuperaciones domus tue obedientes extiterunt, suorum ómnium abolitione excipiant peccatorum…Para Bronisch es claro que la palabra ‹domus› se utiliza ensentido de institución eclesial, según la tradición visigoda e incluso astur: Alexander P. Bronisch, Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII, Granada, 2006 (orig. Alemán 1998), pp. 165-166.



إن إرادة الله الرحيم هي التي أوجدت المعركة، وكما يرى المنظرون المسيحيون في الأندلس، مثل أيولوخيو القرطبي، فإن القتال ضد المسلمين يمنح الإنسان أعلى الدرجات، وهذا ينطبق أيضًا على الشهداء المتطوعين[1].

إذن فإن القائد الذي يتصف بكل هذه الصفات يتحول إلى قديس. إن قصيدة ألفونسو الثالث تتحدث بوضوح عن الربط بين النصر العسكرى والقداسة:

سيساعده إرشاد المسيح وسينتصر

فليكن منصورًا وليلمع نجمه في السماء

شريفًا هنا بالنصر، ومتوجًا في السماء.

إن «تاريخ ألفونسو الثالث» بنسختيه يقدم لنا حدثًا معجزًا بمناسبة وفاة ألفونسو الأول: ظهور مجموعة من الملائكة تدعو لذلك المتوفى الصالح[2]. هناك

(1) F. González Muñoz, ‹En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX›, en C. Aillet, M. Penelas y Ph. Roisse (eds), ¿Existe una identida mozárabe? Historia lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII), Madrid, 2008, p.26

«النص التالي لايولوخيو القرطبي معبر جدًّا « وبما أنه من الإثم أن نلعن الصالحين وأن نلاحق المؤمنين وأن نتآمر على الصالحين، فإنه من اللائق أن نحارب الكفرة وأن نواجه أعداء الكنيسة وأن نستعد للحرب ضد غير المؤمنين وأن نعمل سيف الله في أعداء الدين، أن نتسلح ببغض مقدس نحو منْ يكرهون الله، وألا يهمنا معاداة منْ يتصالحون مع الكفر. إن عقيدة الآباء القديسين لا تعفي من الإثم أولئك الذين يتخذون موقفًا محايدًا إزاء عقيدة الكافرين ولا يحاربون أعداء الدين: انظر:

Eulogio, Memoriate sanctorum, I:20; pubI. Herrera Rolán, San Eulogio, p. 87.

عمومًا فإن الحرب المقدسة ليست غريبة على فكر ذلك العصر. نرى ذلك في ***Epistola consolatoria ad pergentes in bellum*** وهي رسالة ونمط للجيش موجودة في مخطوطة تنتمي إلى القرن التاسع حررت بخط تيرون الذي كان يكتب خطب سيسيرون. من الصعب تحديد زمن المخطوطة لكن الراجح أنها من عصر كارلو ماغنو وحروبه مع المسلمين في القرنين الثامن والتاسع. في هذا النص توضح فكرة الاستشهاد المسيحي في معارك في سبيل الله. يقول النص إن الموت في سبيل الله أفضل من النجاة في المعركة وإن الموت في المعركة له جزاء في الآخرة.

…Scitis, quia ibi corpus suum et animum propter Deum tradiderit, absque dubio aut hic in praesenti saeculo, si vicerit, coronatur, aut, quod multum melium est, si pro Deo animam suam tradiderit aut corpus suum usque ad mortem, sciat se sine dubio lucrum facere anime sue et remunerationem de labore suo in aeternum vitam apud dominum recipere et in paradise cum ceteris heredibus requiescere… (Ibid., pp. 258-259, nota 75).

(2) تقول النسخة الـ rotense «ولن أخفي معجزة أعلم أنها حدثت. لما صعدت روحه في سكون الليل، ولما



ملامح قداسة نلمحها كذلك في وصف ألفونسو الثاني الوارد في «تأريخ ألفونسو الثالث»[١]، ونقرأ كذلك أن الملائكة استقبلت رودريغو الأول عند وفاته[٢]. إن الملوك الذين كان ارتباطهم بحروب الاسترداد أكثر هم الذين نلمح فيهم القداسة. يرى برونيتس شيئًا جديدًا بالنسبة لفترة حكم القوط حين كان يتم الدعاء للملوك: الآن هناك تأكيد أنهم قد حصلوا على مرتبة القديسين[٣].

٣-٣: عام ٧١١ وإعادة بناء الكنيسة:

في المحور الرئيسي في تاريخ ألبيلدا[٤] albeldense يُقال بوضوح إنه في عصر ألفونسو الثالث «زاد عدد الكنائس واتسعت المملكة»[٥]. اعتبارًا من ذلك التاريخ هناك معادلة بين الكنيسة والمملكة يمكن تفسيرها على غرار العلاقة بين القيصر والبابا. إعادة بناء الكنيسة وتوسعها يعتمد على اتساع رقعة المملكة. هناك ربط



كان الضباط يحرسون جسده المسجى، سُمع فجأة صوت الملائكة تقول: ها قد مات العبد الصالح ولم يتعظ أحد بموته. هكذا يموت الصالحون دون أن يتعظ الناس...» (Is 57:1) اعلموا أن هذه حق، ولا تشكوا في صدقه. إنني أفضل الصمت على أن أكذب». الفقرة مستوحاة من كتاب Diálogos لغريغوريو ماغنو في الكتاب الثالث الذي يتحدث عن وفاة هيرميخنيلدو شهيد الإيمان. «ولكي يظهر مجده الحقيقي كانت هناك معجزات سماوية كذلك. ففي سكون الليل بجانب جسد الملك الشهيد وهو ملك حقيقي لأنه استشهد سمعت أصوات تراتيل. وقال بعض الناس إنهم رأوا مصابيح في الليل...» انظر:

Gregorio Magno, Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios (Diálogos), Ed. Pedro Juan Galán, Madrid, 2010, p.184.

من المهم مراعاة أن المؤلف يستوحي كتابه من قصة قديس شهيد: إن ألفونسو الأول بصفة بطل حرب الاسترداد يحصل على درجة القديس عند وفاته.

(1) تقول الرواية rotense «عاش الملك ألفونسو حياة مجيدة، طاهرة، ولما بلغ سن الشيخوخة بعد أن حكم 52 عامًا، انتقلت إلى السماء روحه المقدسة، وقبره موجود في أوبييدو» CA، pp. 142 y 214

(2) هكذا أيضًا يقول «تأريخ ألفونسو الثالث» في نسخة أوبييدو «بعد أن أتمّ الملك أوردينو عامه السادس عشر في الحكم مات في أوبييدو ودُفن في كنيسة سانتا ماريا. كانت فترة حكمه سعيدة وكان سعيدًا في السماء. كان الناس يحبونه في الدنيا، والآن تحبه الملائكة في السماء بفضل يسوع مع الإله الأب والروح القدس...» CA، p. 149 y 221

(3) Bronisch, Reconquista y guerra santa, pp. 192-193.

(4) هي المخطوطة التي عثر عليها في دير سان مارتين دى ألبيلدا (المترجم)

(5) CA, pp. 176 y 251.

واضح يبرزه «تأريخ ألفونسو الثالث» عندما يقول إن مقاومة بيلايو إنما هي «لإنقاذ الكنيسة»[١] بسبب غزو المسلمين[٢].

يمكن أن نسوق مزيدًا من الأمثلة، ولكن ذلك ليس ضروريًّا. الفكرة واضحة، وتتمثل في عدم اتفاق كرامة المسيح وكنيسته مع وجود المسلمين في شبه الجزيرة. هذا بالضبط ما تقوله النسخة rotense [٣]، أما «التأريخ النبوئي» فيعبر عن الفكرة بألفاظ مشابهة «تحت حماية الرحمة الإلهية تتناقص أراضي الأعداء يومًا بعد يوم، وتزداد كنيسة الرب»[٤].

إن أعداء الله، المعتدين عام 711، هم أعداء الكنيسة والمملكة. إن منطق «الاسترداد» كله، الذي يستند إلى «تأريخ ألفونسو»، ليس إلا صدى للدعاء الذي وُجه إلى الله فى «وصية ألفونسو»: «امنحنا النصر يارب على أعداء الدين»[٥].



٣ - ٤: عام ٧١١ وتأريخ العصور الوسطى:

هكذا يؤصل «تأريخ ألفونسو» رؤية رسمية للغزو الإسلامي ولرد فعل المسيحيين، وهو إعادة للخطاب السردي لكتب التأريخ التي حررتها السلطة السياسية. ومع ذلك فإن ضعف التراث التاريخي في شبه الجزيرة لا يسمح لنا بأن ندرس موضوع رد الفعل المسيحي على الغزو الإسلامي إلا في القرن الثاني عشر، وفي ذلك القرن

(1) CA, pp. 122 y 202.

(2) CA، pp. 129 y 205. التشبيه نجده في النسخة Ovetense . إن ذلك المشهد الدرامي في الحوار بين أوبا وبيلانو، أو ما يسمى «خطبة كوبادونغا» لا ينفصل عن نص «التأريخ». انظر:

A. Dacosta, ''¡Pelayo vive! Un arquetipo políco en el horizonte del reino asturleonés', Espacio, Tiempo y Forma, SerieIII, Hª Medieval 10 [1997], pp. 121-123.

(3) …quantum cresceuat Christi nominis dignitas, tantum tabesceuat Caldeorum ludibriosa calamitas… CA, pp. 130 y 206.

(4) …Sicque protegente diuina clementia inimicorum terminus quoddidie defeccit et ecclesia Domini in maius et melius crescit (CA, p.188 y 262). La relación entre texto y el anterior de la rotense es evidente.

(5) …et uictrici manu contra adversarios fidei uictores efficias… (García Larragueta, Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo, doc. 2. p.6).

ليس لدينا سوى «تأريخ سيلوس[١] Silense »، و «تأريخ ناخيرا[٢] Najeranse».

سندع جانبًا نصًّا آخر ربما كُتب في النصف الأول من القرن الثاني عشر وهو «التأريخ القوطي الإيسيدورى» Chronica gatherum psenso isioriana لأنه يعتمد في أغلب الظن على مصادر عربية، خاصة «أخبار ملوك الأندلس» الذي كتبه الرازي المتوفى عام 950 [٣]. وبالفعل فإن رواية الغزو الإسلامي التي ينتهي بها الكتاب تتجنب تقييم الحدث من الناحية الأخلاقية، فتظهر صورة غيطشة على قدر من الاحترام[٤]. الكتاب يجهل التأريخ الألفونسي لكنه حافل بتراث شفوي من أصل عربي بعضه مثل أسطورة الكونت خوليان يتحدث عن مقاومة عنيفة[٥].

يجب ألا نفكر أن تاريخ Silense ولا تاريخ Najerense يضيفان شيئًا جديدًا للموضوع الذي نتناوله. إن تاريخ Silense عبارة عن نص كتبه قسيس مثقف من ليون في أوائل القرن الثاني عشر[٦]. هناك اختلاف حول تحديد شخصية المؤلف، لكن ليس بإمكاننا حسم الأمر[٧]. على أية حال فالمؤلف رجل دين مثقف قريب من




---

(1) نسبة إلى دير سيلوس (المترجم).

(2) نسبة إلى دير ناخيرا حيث عثر على المخطوطة (المترجم).

(3) Véase Fernando González Muñoz, La Chronica gothorum pseuso-isidoriana (ma. Paris BN 6113). Edición crítica traducción y estudio, A Coruña, 2000. Cf. La perspectiva al respecto de García Moreno, '´Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España', pp.200-204. Véase el «estado de la cuestión» que sobre el tema hizo en su momento hicieron Diego Catalán y Mª Soledad de Andrés, Crónica del Moro Rasis, Madrid: Editorial Gredos, 1975, pp. XXXII-XXXIX.

(4) Carmen Orcástegui y Esteban Sarasa, La Historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental: siglos V-XIII, Madrid: Catedra, 1991, p.132.

(5) يحكي لنا حكاية مثالية عن الملك الذي يحترم العهود ورأي القساوسة. انظر:

...bene morigeraus et bone indolis, qui omnes quos pater sus in carcere et compedibus afflixerat eripuit. Erago populum suum bonus et temperatus extitit, et in ovni consilio suo episcopos et proceres regni conuocauit (González Muñoz, La Chronica gothorum pseuso-isidoriana, p. 180.

(6) Utilizamos la edición de Justo Pérez de Urbel y Antonio González Ruiz Zorrilla (eds.), Historia Silense, Madrid: 1959 [en adelante HS]

(7) هناك باحثون قالوا إن راهب domus Seminis كان أحد الأساقفة، وكان الأساقفة المحتملون ثلاثة: بدرو دى ليون (1087 1112)، الون دي أستورغا (1122 1131)، بيلايو دي أوبييدو (1101 1130، 1142 1143) انظر:

A. Ubieto Arteta, 'La Historia Silense', en Id. Orígenes de los reinos de Castilla y Aragón, Universi-

الملك ألفونسو السادس ومُعجب به، ويحاول دون أن يحقق هدفه أن يحوله، أي يحول ألفونسو السادس إلى محور الكتاب، والكتاب مدين لوسط شبيه بوسط كتاب عن الغزو الإسلامي عام 711. وعمومًا فإن المرابطين كانوا يدخلون شبه الجزيرة في جماعات متتالية ويصيغون وضعًا جديدًا في مملكة القوط الكاثوليكية، وهم الآن يهددون حاضر إسبانيا[١]. هو الحنين، ذلك هو الذي يغلق صفحات Silense التي تتحدث عن أحداث عام 711 وعن رد الفعل المسيحي الذي أعقبها[٢].

الرؤية القدرية والتقديسية لتأريخ ألفونسو الثالث التي يسير المؤلف فيها على نهج rotense تتوافق مع الغرض الأخلاقى للمؤلف. هذه الرواية لا تتغير بصفة جوهرية، بل يُضاف إليها إسهامات شخصية وملامح من تراث تأريخي مختلف عن التأريخ الألفونسي[٣]. الإضافات الشخصية ثانوية وصف لأرض المعركة في كوبادونغا[٤]، أو تسجيل لوجود تقديس لمريم فوق الصخرة[٥] لكن الإضافات التأريخية أكثر أهمية. نحن نعلم أن ذلك المدافع عن القيم الإسبانية المتمثلة في شخص الإمبراطور ألفونسو كان معارضًا للعالم الفرنسى Franco ولظهوره على فترات خلال رواية الأحداث في شبه الجزيرة[٦]، ومع ذلك فإن «حياة كارلوس»

---

dad de Zaragoza, 1991, pp. 205-239.

(1) مقدمة الرواية تبدأ بتذكر الأمجاد الحضارية لإسبانيا القوطية (HS.pp. 113)

(2) هناك فقرة تتحدث عن العقوبة الإلهية بهدف الإصلاح (HS. Pp.131)

(3) هناك استثناءات لذلك الاتجاه، فمن المعلوم أن الرواية rotense لتأريخ ألفونسو الثالث تشمل في إخبارها عن القرن الثامن نصًا عن قدوم كارلو ماغنو إلى شبه الجزيرة وموقعة رونثيسباييس. انظر:
Bautista, 'Memoria de Carlomagno', pp. 51-52

(4) HS, P. 131.

(5) HS, P. 133.

(6) وجهة النظر المعارضة لـ Silense ستظهر بعد نصف قرن في قصة روسية بعنوان Pseudo Turpín. هذه القصة لا تشير إلى الغزو العربي لإسبانيا لكنها تقول إن كارلو ماغنو هو الذي قاد عملية الاسترداد بتكليف من القديس سانتياغو. انظر:

Klaus Herbers y Manuel Santos Noia (eds.), Liber Sancti Jacobi. Codex Calixitinus, Xunta de Galicia, 1998, p. 203.

لايغيناردو وكتابات تأريخية أخرى في بلاط كارلوس تظهر فيها رؤية الـ Silense [١].
فيما يخص الأحداث التي سببت الغزو يقتصر المؤلف برواية قصة غزو سرقسطة وموقعة رونثيسبايس ويقول إنه لا هو ولا أي قوة أخرى غير الله كانت تستطيع مساعدة إسبانيا ضد الغزو الإسلامى[٢]. لكن الاستعانة بتراث تأريخي آخر غير التراث الألفونسي يتسع، حيث يستعين مؤلف Silense بمصادر عربية تظهر في بعض التفاصيل[٣]، وفي بعض الأحيان تكون المعلومة مهمة، مثل أسطورة اغتصاب ابنة الكونت خوليان على يد غيطشة التي وردت في «التأريخ القوطي الإيسيدوري» وهكذا تتحول الأسطورة بالإضافة إلى خيانة أبناء غيطشة إلى أسباب مباشرة لدخول العرب إسبانيا[٤].

ورغم أن الجديد في موضوعنا قليل فإن الـ Silense يمثل شيئًا مبتكرًا من حيث الطرح ومن حيث استخدام المصادر. لا يمكن أن نقول الشيء نفسه عن تاريخ Najerese الذي ربما كتبه راهب كلوني بعد الـ Silense بعقود، ربما في عام 1180، ولو أن هناك غموض كثير حول هذا الأمر[٥]. إن تاريخ Najerese لا يتعرض




---

(1) Introducción a HS. pp.51 y 56-57; Isla Frez, Memoria, pp. 229-231-232, 240 y 249

(2) Ceterum a tanta ruyna preter Deum Patrem, qui percata hominum in virga misericorditer uisitat, nemo exterarum gentium Ispaniam sublevase cognoscitur. Sed neque Carolus, quem infra Pirineos montes quasdam ciuitates a manibus paganorum eripuisse Franci falso asserunt (HS, p.129).

(3) حول التأثير العربي في رواية Silense. انظر مقدمة HS ص 29 30 .

(4) Is ubi culmen regale adeptus est [Rodrigo], iniuriam patris vlcisci festinans, duos filios Victice ab Yspaniis remouit, ac summo cum dedecore eosdem patrio regno pepulit. Sed et isti ad Tingitanam prouinam prouintiam transfretantes, Luliano comitti, quem Victica rex in suis fidelibus familiarissmum habuerat,adheserunt, ibique de illatis contumelias ingemiscentes, Mauros introducendo, et sibi et totius Ispanie regno perditum iri disposuerunt. Preterea furor violate filie ad hoc facinus peragendum Iulianum incitabat, quam Rodericus rex non pro uxore, sed eo quod sibi pulcra pro concubina videbatur, eidem calide surripuerat.

هناك نظريات حول أصل الأسطورة: البيئة العربية الشرقية، البيئة العربية الأندلسية، او الجرمانية او نصارى الأندلس . انظر غارثيا سان خوان:

‘ ‘Las causas de la conquista islámica’, p. 125. García Moreno, ‘Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España’, pp. 197-199.

(5) Juan A. Estévez Sole (ed.), Chronica Naierensis (Corpus Christianorum, LXXIA), Turnhout, 1995. La traducción en J.A. Estévez Sole (ed.), Crónica Najerense, Madrid, 2003.

لتأثير عام 711 بناءً على معلومات لا نعرفها. إن المؤلف يسير على نهج النسخة الـ rotense لتأريخ ألفونسو الثالث، ولا نجد أي معلومات مهمة يمكن أن تغير من الطرح المعروف.

إن استخدام المصادر يُعد سمة من سمات التأريخ في القرن الثالث عشر، رغم أن ثقافة كبار الأساقفة المؤرخين لوكاس دي توي، ورودريغو خيمينث دي رادا يضفي على الرواية سمات شخصية. إن لوكاس دي توي يجعل من تاريخ ألفونسو الثالث أساسًا لخطابه. لاشك في أن الرواية يتخللها بعض الإضافات تتركز في نهاية الكتاب الثالث، وأن بعض تلك الإضافات مهم. لنتأمل على سبيل المثال في نصائح خوليان إلى الملك رودريغو لكي ينزع سلاح المملكة قبل الغزو [يفككها][١] أو في اشتراك اليهود وتعاونهم مع المسلمين في احتلال طليطلة[٢]. لكن المهم هو ملاحظة البُعد الأخلاقي الذي يثرى به الرواية، وإن كانت فكرة ليست مبتكرة: البُعد عن الله وارتكاب المعاصي وتدنيس المقدسات هي السبب[٣]. لم يكن المؤرخ مبتكرًا كذلك، عندما تحدث عن تدنيس المقدسات بذكر اسم محمد في الكنائس التي كانت تمجد المسيح[٤].

إن المنهج الذي اتبعه الطليطلي في كتاب «تاريخ أحداث إسبانيا» لا يختلف

هناك نظرية تنسب تاريخ التأريخ إلى عصر ألفونسو السابع، أما في الوقت الحالي فيرى بعض الباحثين إلى أن تاريخ التأليف يعود إلى الثلث الأخير من القرن الثاني عشر، أي عند انضمام لا ريوخا إلى قشتالة. انظر:

Derek W Lomas, 'La fecha de la Crónica Najerense', Anuario de Estudios Medievales 9 (1974-1979), pp.405-406.

(1) Lucas Tudensis, Chronicon mundi, ed. E. Falque, Turnholt: Brepols Publishers, 2003 (en adelante ChM), p. 220.

(2) ChM, p.222.

(3) Ispaniam siquidem absque murorum ambitu reperientes, et sine Deo uero Domio Ihesu Christo, quem reliquerunt Goti, concubinali luxurie et sacrilegio se traddentes, in paucis annis uastauerunt, et inuictricem gentem prostraueerunt, quam preterita secula ualde pertimuerunt. Ibid., p.222.

(4)…et in ecclesiis, quipus laudabatur nomn Christi, Machometi nomen prophanum uoce publica proclamantes. Ibid., p. 222. Cf. HS, p. 129.

كثيرًا. في هذا الكتاب نجد أن Tudense[١] هو محور الرواية التي تدور حولها الأحداث، مع إبراز نسخة rotense من «تأريخ ألفونسو الثالث» و «تأريخ نصارى الأندلس». الذي يثق فيه الأسقف كثيرًا. إن الرواية بين الفصلين السادس عشر والثانى والعشرين من الكتاب الثالث[٢] مسهبة ولا شك في أنها أكثر أصالة من كل المؤلفات السابقة. لا تتغير الرؤية القدرية، ولا تتغير الموضوعات، لكن ربط الأحداث أكثر تماسكًا ويبدو سير الأمور.

سنلخص فيما يلي مضمون الرواية بين جرائم غيطشة (الفصل السادس عشر) والبكاء على إسبانيا (الفصل الثاني والعشرين) نظرا لأهميتها. إن شخصية غيطشة وجرائمه ومسئوليته عن تلويث الشعب القوطي، تعتبر صدى للتأريخ الألفونسى، وتتصل بشكل مباشر مع وصف الوضع العام الذي نجده في Silense[٣]. إن نزع سلاح المملكة من خلال تدمير أسوار بعض المدن هو موضوع نجده بوضوح في Tudense تحاول نظرة الأسقف العقلانية المزج بين العوامل الأخلاقية والعوامل المادية عند تفسير انهيار مملكة القوط. ويشرح الفصل السابع عشر بأمثلة عن اضطهاد تيودير فريدو والد رودريغو وبيلايو موقف غيطشة[٤]. ويكمل المشهد بتواطؤ أخيه أوباس ضد الكنيسة وصعود اليهود، وهو ما يسبب وضعًا حدد رد الفعل تجاه تمرد رودريغو الفصل الثامن عشر وكان رودريغو يحظى بتأييد النواب الرومان أي البيزانطيين، وهو تفسير لم يكن معروفًا لصعود آخر ملوك القوط إلى العرش[٥]. هنا يضع الأسقف قصة الصندوق المدفون في قصر غامض في طليطلة

(1) نسبة إلى توي التابعة لبونتيبيدرا ، أو للوكاس دي توى المؤلف (المترجم)

(2) Roderici Ximenii de Rada, Historia de Rebus Hispanie sive Historia, ed. Juan Fernández Valverde Corpvs Chrisitianorvm. Continuatio Mediaeualis, LXXII. Turnholt: Brepols, 1987, lib. III, caps. Xvi-xxii, pp. 97-109. Los datos más resumidos, en Rodrigo Jiménez de Rada, Historia Arabum, J.Lozano Sánchez (ed.), Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1974, ix, pp. 16-18.

(3) HS, pp. 125-127.

(4) هناك ذكر لمقتل والد بيلايو على يد ويتيسا في Albeldense انظر: (A. pp. 171 y 243)

(5) Juan Fernández Valverde, Rodrigo Jiménez de Rada: Historia de los hechos de España, Madrid: Alianza universidad, 1989, p. 142, nota 39.

ويذكر أن ذلك الصندوق كان به قطعة قماش مرسوم عليها صور تتنبأ بقدوم الغزو الإسلامي. كان ذلك موضوعًا جديدًا في التأريخ المسيحى، لكنه صادر عن مؤرخين عرب في القرنين التاسع والعاشر ابن الحكم المصري بالإضافة إلى الرازي اللذين أخذاها بدورهما عن أسطورة شرقية قديمة(1).

يتركز الفصل التاسع عشر حول شخصية الكونت خوليان الشهير، وهو رجل ينتمي إلى دائرة غيطشة، والذي عُين قائدًا لقلعة كونسويغرا ولأراضٍ تقع على جانبى المضيق. يقول الفصل إنه اغتصاب ابنته أو زوجته في روايات أخرى كان سببًا في خراب مملكة القوط وإسبانيا. لقد أدى إلى أن يسهل الكونت دخول المسلمين إلى شبه الجزيرة، وحملة طريف التي ذكرت للمرة الأولى في التأريخ المسيحي(2).(الرواية تمنح الكونت دورًا مهمًا في الحملات الأولى في البرتغال وأسبانيا).

بعد ذلك مباشرة يحكي الأسقف في الفصل العشرين قصة دخول العرب للمرة الثانية والحاسمة إلى إسبانيا. إنها حملة طارق التي يظهر فيها دور الكونت الخائن: دخول في مرتين تعقبهما هزيمتين مسيحيتين: هزيمة إنييغو ابن أخ رودريغو، وهزيمة رودريغو نفسه الذي ذهب إلى أرض المعركة في موكب مهيب يليق بمملكة القوط: يضع تاجًا من ذهب ويجلس على سرير من العاج. بعد معركة



استمرت ثمانية أيام ظهر عجز الجيش غير المعتاد على المعارك والذى كان قد نزع سلاحه بشكل جزئي، وجاء تواطؤ أولاد ويتيسا مع المسلمين ليحسم مصير الشعب

---

(1) R. Menéndez Pidal, ‹Witiza y Rodrigo (según fuentes árabes y mozárabes›, en D. Catalán y Mª del M. Bustos, La épica medieval española (Desde sus orígenes hasta su disolución en el romancero), Madrid, 1992 (reed. Ramón Menéndez Pidal, Islam y cristiandad. España entre las dos culturas, ed. A. Galmés de la Fuente, Universidad de Málaga, 2001, 1, pp. 274-275.

(2) ورد الخبر في «أخبار مجموعة». انظر: Claude، ‹Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreiches **(711-725)’, p. 339.**

القوطي الذي لم يكن يتمتع بالحماية الإلهية. ينتهي الفصل ببيانات عن اختفاء الملك والعثور على قبره في بيسيو وفقًا لرواية «تأريخ ألفونسو الثالث» وادعاء خوليان.

إن رواية الطليطلي عن الغزو يتوجها الفصلان الحادي والعشرين والثاني والعشرين اللذين يتحدثان للمرة الأولى عن مدح إسبانيا. إن المدح ينبع من انهزام عظمة إسبانيا بعد معركة واحدة، وهو ما يتعارض مع ماضٍ مجيد. إن المدح هنا يبلور وجود نماذج إيسيدورية وقديمة سابقة، وينتهي بإبراز نهاية المملكة نتيجة مساوئها التي امتزجت بهجوم جاء من الخارج[1]. ويستند الفصل الثاني والعشرين إلى سابقة موجودة في «التأريخ النصراني»[2]. إنه رثاء لواقع إسبانيا الجريحة التي خضعت لوحشية الغزاة أعداء الدين الذين قتلوا القساوسة ودمروا الكنائس وانتهكوا المقدسات. في الفصل إشارة إلى الخائن أوبا ابن ايخيكا أسقف إشبيلية ودوره في أخضاع المستعربين ثم إشارة إلى الأصل اللغوى للفظ «مستعرب». إن إسبانيا البائسة قد حلّ بها كل أنواع الهوان، وكل ذلك نتيجة لغضب الله إزاء آثام الملوك لأن «كل شيء يعمل بناءً عليهم». إن صبر الله قد استوعب حتى خطأ الأريانيين، لكنه نفد في تلك اللحظة. ينتهى الفصل بقائمة من الملوك الذين اختفوا بسبب قسوة أعدائهم، أو بناء على وحشيتهم هم أنفسهم، قائمة تبدأ بالملك أتاؤلفو وتنتهى بالملك فرويلا الأول.

إن اللوحة التي يرسمها الأسقف مأساوية كما أرادها المؤلف المجهول للتأريخ النصرانى لعام 754، لكن الفصول التالية التي أشرنا إليها فيها اعتدال عقلاني. إن المؤلف مثلاً يصف الرعب الذي سببه وجود المسلمين في أوساط المسيحيين، لكنه

---

(1) Véase Juan Fernández Valverde, ‹De laude et deploratione Spanie (estructura y fuentes literarias)›, en Los visigodos. Historia y civilización. Antigüdad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüdad de Murcia, 1986, pp. 457-462.

(2) Juan Fernández Valverde, ‹De laude et deploratione Spanie (estructura y fuentes literarias), p.460.

يقول إن إشاعة أكل المسلمين لحوم البشر لم تكن حقيقة[١]. تستعرض الرواية بدقة وقائع حملات طارق، ثم حسد قائده موسى بسبب انتصاراته ثم استيلائهما على شبه الجزيرة. من الطبيعي أن يهتم الأسقف بشخصية بيلايو الذي يجسد استمرار الرحمة الإلهية وسط كل تلك الكوارث. لذلك فإن القائد القوطي بعون الله يحمل الرسالة المقدسة بين أهل أستورياس وتبدأ معه عملية استعادة إسبانيا[٢].

من الواضح أن الأسقف خيمينيث دي رادا يحدد بشكل حاسم أن أحداث عام 711 هي التي صاغت الفكر المسيحي منذ القرن التاسع. إن الرؤية القدرية الموجودة في بعض كتابات ذلك القرن والتي صاغها تاريخ ألفونسو الثالث ثم أثراها Silense تتبلور عند مؤرخي القرن الثالث عشر، خاصة خيمينيث دى رادا. لهذا فإن النسّاخ التابعين لألفونسو العاشر يقومون بمشروعه التأريخي «أول تاريخ عام لإسبانيا[٣] الذي يلخص رواية الأسقف ولا يعدلها أو يضيف إليها إلا قليلاً. تتحدد القضية بوضوح عندما نضع تاريخ ألفونسو في مقارنة مع De Rebus الذي هو الأساس. إذا ركزنا على الفصول التي يخصصها هذا الأخير لأحداث الغزو والعوامل التي أدت إليه فإننا نرى أن «أول تاريخ عام لإسبانيا» الفصول 550–559 تتبع المنهج نفسه. نعلم أن ورثة ألفونسو يقدم تأريخًا أكثر دقة وبيانات مأخوذة عن مصادر غير إسبانية وتعديلات وإضافات نتيجة لهوايات ألفونسو العاشر[٤] لكن الرواية الأساسية لا تتغير. تُضاف وجهات نظر لمؤلفين آخرين، خاصة لوكاس دى توى وبيانات جديدة مثل البيانات الخاصة بالوليد الأول، والخاصة بتواريخ القرن الثامن، وبالبيزنطية العربية وبالمسيحيين الأندلسيين[٥]. هناك بعض اختلافات تعزى إلى تفسيرات خاطئة للنص الأصلي اختلاف في رقم، أو تحديد شخصيتي

(1) Lib. III, cap. XXIII.

(2) Lib. IV, cap.1.

(3) Ramón Menéndez Pidal y Diego Catalán (eds.), Primera Crónica General, Madrid, 1977, 2 vols.

(4) هذا هو الوضع عند وصف المعادن في «مدح إسبانيا» الفصل 558.

(5) هناك اختلاف كبير بين نص القرن الثامن ونص «أول تاريخ عام» (الفصل 551). في النص الأول يوصف الملك الوليد على أنه مخطط بارع. رغم أن الله لا يؤيده. في التأريخ الألفونسى ليس هناك غضاضة في أن يكون الوليد يحظى بتأييد الله.



طريف وطارق وربما حذفت بعض البيانات عمدًا ليس هناك إصرار مثلاً على ضياع إسبانيا جاء بعد معركة واحدة[1] لكن اتباع النموذج الأصلي لا يتغير.

٤ - اتجاهات التفسيرات الحديثة:

حدد خيمينيث دي رادا تفسيرًا لأحداث عام 711، وقد حظي ذلك التفسير بمكانة على مدى قرون. لقد أكد البعض أن الغضب الإلهى نظرًا لذنوب الناس هو الذي أدى إلى ضياع إسبانيا، وكان ذلك التفسير هو السائد بين المؤرخين الغربيين حتى منتصف القرن التاسع عشر[2] ويبدو أن الواقع لا يختلف كثيرًا عن ذلك التفسير، وإن اتخذ التفسير شكلاً حديثًا. نستطيع أن نذكر أمثلة لكننا لا نريد عرض «الوضع الحالي للقضية».

لدينا دراسات تشمل مراجع حديثة ظهرت في السنوات الأخيرة وتقدم عرضًا موضحًا، سواء لوضع المملكة القوطية قبل غزوها[3] أو بالنسبة للمشاكل التي تطرحها الكتابات التأريخية عند تفسير أحداث الغزو الإسلامي[4].

وعلى أية حال فليس هذا هو هدفنا. سنحاول أن نقتصر على تقديم ما بلورته الدراسات التي صدرت في العقدين الأخيرين كتفسير للأحداث: التفسير التقليدي الأكثر قبولاً والتفسير الحديث الذي تتبناه أقلية.



التفسير الأول يعتبر أن احتلال المسلمين لشبه الجزيرة إنما جاء نتيجة لتدهور أحوال المملكة القوطية. لو لم يكن المسلمون قد قدموا إلى المضيق عام 711 لكانت المملكة القوطية قد اندثرت بأي شكل في فترة وجيزة. هذا التفسير يتأمل وضع الشعب الذي تعرض للغزو، لا واقع الغزاة. إن سبب سقوط المملكة هو انهيارها

(1) Cap. 558.

(2) Pedro Chalmeta Gendró, Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus, Universidad de Jaén, 2003 (la 1ªed. De la obra fue de 1994), p.71.

(3) C. Cahen, ‹Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreiches (711-725)›, pp. 329 358; L.A. García Moreno, ‹Los últimos tiempos del reino visigodo›, Boletín de la Real Academia de Historia 189 (1992), pp. 425-459.

(4)Vease García Sanjuán, ‹Las causas de la conquista islámica›, passim. ,García Moreno, 'Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España', passim.



الداخلي. ليس من الغريب إذن أن يشتهر في السنوات الأخيرة بين المتخصصين في الدراسات القوطية من يتبنى وجهة النظر هذه. كان هذا وضع تومسون[١] Thompson ثم كينغ[٢] لكن لويس غارثيا مورينو هو الذي قدم دراسة نموذجية توضح أنه «فى اليوم التالى لهزيمة غواداليتى (وادي لكة) كان وضع المملكة أشبه بالحرب الأهلية منه إلى الغزو الخارجى»[٣].

كان انهيار مملكة القوط واضحًا عندما وصل طارق إلى شبه الجزيرة ولم يكن ذلك موضع شك خلال وقت طويل. إن ذلك التفسير يطرح مجموعة بيانات مستمدة من التأريخ العربي تبناها التأريخ المسيحي بعد ذلك، ولو أزلنا من ذلك التفسير بعض الموضوعات الخيالية فإن ذلك يُظهر أن الشعب القوطي قد قام بعملية لتدمير نفسه توجت عام 711. من بين تلك البيانات نجد الدور الذي لعبه الكونت خوليان في تسهيل الغزو، ودور أبناء ويتيسا المتواطئ مع الغزاة[٤].



فى مواجهة هذا التفسير الذي يرى أن انهيار المملكة والمجتمع القوطي كان سببًا في نجاح الغزو الإسلامي الباهر عام 711، اقترح دوق كولينس عام 1989 تفسيرًا آخر يلغي لأول مرة فكرة علاقة الانحطاط بالسقوط ويشكك في أن يكون



---

(1) «Antes de que los árabes apareciesen en escena, la máquina estatal visigoda estaba en descomposición»: E.A. Thompson, Los Godos en España, Madrid, 1971 (orig. inglés 1969), p. 361.

(2) «من الصعب محاولة أن يكون انتصار العرب بسبب ضعف خصمهم لا بسبب قوتهم. من الصعب كذلك ألا نرى في الغزو عقابًا إلهيًا لمملكة ضاعت أخلاقها...» انظر:

P.D. King, Derecho y sociedad en el reino visigodo, Madrid, 1981 (orig. inglés, 1972), p.41

(3). L. A. García Moreno, El fin del reino visigodo de Toledo, Madrid: Universidad Autónoma, 1975.

(4) هناك دراسات لكل من مارغريتا باييخو وروسا سانث لا تستبعد هذه العناصر في سير الأحداث التي صاحبت انهيار نظام طليطلة. ترى مارغريتا أن خوليان يمكن أن يوجد داخل إطار منطقة في المضيق يحكمها في سبته نبيل محلي بعد أن تخلى البيزانطيون عن الإقليم عشية الغزو الإسلامي . انظر:

Margarita Vellejo Girvés, Bizancio y la España Tardoantigua (ss.V-VIII): Un capítulo de historia mediterránea, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1993, pp. 338-342.

وتؤكد روسا سانث أن العرب ربما قدموا تلبية لدعوة أبناء ويتيسا في محاولة منهم لاسترداد العرش. هكذا يمكن أن نفهم تعاون خوليان معهم، فقد كان على علاقة طيبة بالملك المخلوع». انظر:

Rosa Sanz Serrano, Historia de los godos, una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo, Madrid: La Esfera de lod Libros, 2009, p. 336.

سبب غزو عام 711 هو انحطاط المجتمع القوطي، بل إن كولين ينظر بشكل متفائل إلى الوضع في شبه الجزيرة: لم تكن مملكة القوط معزولة عن العلاقات السياسية والتجارية والثقافية القائمة في ذلك الحين، ولم تكن أقل تماسكًا من المجتمع الانجليزى ولا أضعف من مملكة فرنسا ولا أقل اتحادًا من مجتمع لومبارديا في إيطاليا. يرى ذلك المؤرخ أنه قد حان الوقت لتجاوز التفسير الأخلاقي الذي يرى أن انحطاط مجتمع ما والعنف الذي يمارسه أعضاء المجتمع سببًا في هزيمة ذلك المجتمع أمام غزو خارجي[١].

هذه الرؤية تعتمد على منطق الظروف. إن حركة التوسع في الامبراطورية العربية الإسلامية الوليدة استطاعت أن تدمر مملكة القوط المركزية[٢]، واستطاعت أن تمنع رد فعلها سريعًا بالسيطرة على طليطلة وبتسهيل خضوع قيادات محلية كثيرة لم تكن تحظى بغطاء الدولة.

في هذا الطرح ليس من الضروري البحث عن بيانات مستمدة من الأساطير. ليس هناك مجال لشخصية الكونت خوليان الأسطورية، ولا لخيانة أبناء غيطشة في رؤية تعتمد على المصادر التأريخية المسيحية الغربية من الأحداث، مثل تاريخ مسيحي الأندلس عام 754 «الذي لا يشير مطلقًا إلى أي من تلك الأساطير[٣].

(1) انظر *Roger Collins, La conquista árabe, 710-797, Barcelona: Crítica, 1991 (orig. inglés 1989)*. في هذا الإطار يؤكد خابيير آرثى أن مملكة القوط عام 711 لم تكن في أزمة، ولم تكن غير قادرة، بل كانت قوية. انظر:

Javier Arce, Esperando a los árabes. Los visigodos en Historia (507-711), Madrid: Marcial Pons, 2011, p. 286.

(2) حول مركزية المملكة القوطية يثير بعض الباحثين شكوكًا. انظر:

Véase E. Manzano Moreno ‹La conquista del 711: transformaciones y pervivencias›, en L. Caballero Zoreda y P. Mateos Cruz (eds.), Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüdad tardía y la alta Edad Media, Madrid: CSIC, 2000, p. 403. ,

(3) في «تأريخ مسيحيى الأندلس» يرد اسم أوربانو وهو إفريقي كاثوليكي تعاون مع موسى وهو يمثل خوليان في الأسطورة. ويرى كولين غير ذلك. انظر: *Collins, La conquista árabe, p. 39*

إذن فلدينا الخطوط العريضة للتفسيرين اللذين يتناولان غزو عام 711، لكن من المهم أن ننبه إلى صعوبة الفصل بين التفسيرين أحيانًا. إن المستعرب بدرو شالميتا على سبيل المثال يمكن أن يساعدنا على فهم هذه الصعوبة، ففي عام 1994 قدم شالميتا عرضًا للأبحاث التأريخية التي تناولت غزو عام 711، وكان حينئذٍ يفصل بوضوح بين منْ يفسر خراب إسبانيا على أنه مشكلة داخلية، نتيجة صعوبات تصادف وجودها مع وصول المسلمين إلى شبه الجزيرة، وبين منْ يرى أن احتلال المسلمين لشبه الجزيرة إنما هو ثمرة لحركة لايمكن إيقافها، وأن الوضع في إسبانيا كان يشكل قيمة ثانوية[١].

الفرق بين هذا التحليل وتحليلنا يكمن في أن شالميتا يرى أن الخط الأول هو الوحيد الذي يمكن أن يتبناه التأريخ الحديث وأن الخط الثاني يعكس رؤية المؤرخين العرب. يؤكد شالميتا في كتابه الذي أعاد طبعه عام 2003 أنه «لا أحد في الوقت الحالي يشكك في أن مملكة طليطلة كانت في حالة تفكك عندما جاء الغزو العربي الإسلامي»[٢]. في هذا الطرح يبرر دور القوطي الذي كان يحكم المنطقة المغربية من المضيق وعاصمتها طنجة ثم سبته، والذي يُدعى خوليان، ويكتسب العامل الإسلامي أهمية قصوى، ذلك العامل الإسلامي الذي يمثله البربر الذين تصرفوا في البداية (710–171) بتلقائية لا تنم عن تخطيط العرب للغزو. لم تكن نتيجة غزو، بل كانت احتلالاً صاحبه خضوع نتيجة معاهدة. إن شالميتا يتبنى طرحًا تقليديًّا، لكنه يمنح دورًا حاسمًا لحركة التوسع الإفريقية البربرية ويعدّل فكرة الغزو: إن عام 711 هو تاريخ الاتصال بين مجتمعين كان أحدهما في طور التفكك وهو مجتمع القوط، وكان الثاني في طور التوحيد وهو المجتمع العربي الإسلامي[٣].

(1) **Chalmeta, Invasión e islamización, p.71.**

(2) **Chalmeta, Invasión e islamización, p. 72, con alusión expresa a las tesis de García Moreno, King, Orlandis y Thompson.**

(3) **Chalmeta, Invasión e islamización, p. 76**

هذه الصعوبات عند تصنيف الباحثين وفقًا لتفسيرهم التاريخى والذى له علاقة كبيرة باختلاف المنهج بين المستعربين ودارسي الثقافة الجرمانية يؤثر كذلك على مؤلفين آخرين. إن غارثيا مورينو على سبيل المثال لا يكتفي بإعادة البحث عن شخصيات أسطورية مثل خوليان[١]، وإنما ينادي بإعادة تقييم المصادر التي يستخدمها بعض المؤرخين مثل «تأريخ مسيحي الأندلس عام 754»[٢]. لكن المؤلفين الذين يتبنون وجهة النظر الثانية مثل خابيير أرثى (الذي يرى أن مملكة القوط كانت على وشك الانفجار عشية الغزو الإسلامي) يرون أن تفكك مملكة القوط السريع لم يكن نتيجة معركة، بل نتيجته أزمة داخلية تتمثل في الصراع بين الكنيسة والملك، وهو صراع خطير على نظام دولة يصفها المؤلف بأنها «مسيحية كهنوتية»[٣].

٥ - الخاتمة:

إن صعوبة تحديد متخصصين لهم تفسير تأريخي ربما كانت له صلة بمشكلة المنهج، لكنه يعبر عن ثراء الأبحاث. أريد أن أنهى هذه المداخلة بعرض أفكار عامة عن وضع الأبحاث حول عام 711.

من المناسب أن نتجنب الأطروحات التي تقصى غيرها أو تنفي قيمتها. ليس من المناسب من وجهة نظرنا الخلط بين عوامل التفكك الداخلى وبين الاعتبارات الأخلاقية[٤]. إن ثبوت الانحطاط السياسي لا يترتب عليه بالضرورة

---

(1) L.A. García Moreno, ‹Ceuta y el Estrecho de Gibraltar durante la Antigüdad Tardía (siglos V-VIII), en Actas del 1 Congreso Internacional del Estrecho de Gibraltar, Madrid-Ceuta, 1988, I, pp. 1095-1114

(2) García Moreno, ‹Los últimos tiempos del reino visigodo›, y ‹Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España›.

(3) Arce, Esperando a los árabes, p. 299.

(4) «الهزيمة في معركة يمكن أن تؤدي إلى انهيار المملكة إذا مات الملك، لكن الهزيمة لا تعني بالضرورة ضعف المملكة أو فسادها .. ومع ذلك فإن التأريخ قد فسر الهزيمة بأسباب أخلاقية. انظر: ***Arce, Esperando a los árabes, p. 290***.

حكم أخلاقي. المجتمعات تتوطد وتتفكك، ومن الواضح أنه رغم متانة مملكة القوط في إطار البيئة الجرمانية الغربية فقد بدأت في النصف الثاني من القرن السابع عملية تفكك.

هذا لا يعني أن عام 711 يجب أن يفسر على أنه حدث خارج إطار الممكن. إن بيئة البحر المتوسط وحيوية المجتمعات البربرية الإفريقية والتوسع الإسلامي كل ذلك شكّل مناخًا يجب أن نضعه في الاعتبار عند تفسير الأحداث.

ليس من المناسب أن نصنّف المصادر بنقد مبالغ فيه بحيث نذم مصدرًا ما دون سند تأريخي له منطقه، وهذا هو وضع المصادر العربية سواء كان أصلاً إسبانيا أم لا التي تتحدث عن الوقائع في شبه الجزيرة اعتبارًا من القرن التاسع. يبدو من المناسب تفضيل النصوص الأكثر قربًا من الأحداث والتي كما في حالة «تأريخ مسيحيي الأندلس عام 754» تتصف بسلامة البنيان وعدم تناقض الأخبار.

من ناحية أخرى، عند وصف الأحداث يجب الاستعانة بالروايات اللاحقة لكن علينا أن نصدق كولين عندما يحذرنا من تركيز مشبوه للبيانات في المصادر العربية المتأخرة التي تتحدث عن أوائل سنوات الغزو، في مقابل ضعف محتوى المصادر اللاحقة: إن ضرورة شرح تجميل حكايات عن ماضٍ منتصر يُراد جعله أسطورة يجب أن لا يختلط ذلك بالواقع التاريخي[1].

---

(1) Collins, La conquista árabe, pp.37-38. véase M. Makki,'Egipto y los orígenes de la historiografía arábigo-española. Contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispanomusulmana', Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos 5 (1957), pp.157-248; p. Chalmeta, 'Una historia intemporal y anecdótica: jabar', Hispania, 123 (1973), pp. 23-75; A. Noth, 'Futuh-history and Futuh-historiography. The Muslim Conquest of Damscus', Al-Qantara 10 (1993), pp. 453-462; Eduardo Manzano Moreno, Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus, Barcelona: Crítica, 2006, p. 11-12 y 34-42.

وفيه يطرح الأهمية القانونية للمؤرخين الأوائل عند تحديد ما إذا كانت العملية غزوًا أم خضوعًا نتيجة معاهدة، مع ما يترتب على ذلك بالنسبة لمصالح الدولة. وكان المؤلف قد طرح القضية في مقال آخر:
''La conquista del 711: transformaciones y pervivencias'

من المناسب هنا أن نتحفظ إزاء تقديم شخصيات خوليان وأبناء غيطشة. إن وجودهم لشرح الأحداث كما يقول كولين لا يوضح حقيقة الأمور بل يشتت الفكر. من الواضح أن الجو الذي وجده المسلمون في إسبانيا عام 711 كان جو حرب أهلية، ومن الواضح كذلك أن شخصيات تاريخية مثل أوباس ابن إينيكا كان أحد الذين تعاونوا مع السلطات الإسلامية لكن مشاكل رودريغو لم تكن تنحصر في أتباع غيطشة والذين خانوه عند معركته الحاسمة ضد المسلمين. إن المشاكل مع قطاعات ارستقراطية في المملكة كانت عوامل حاسمة، ومن المؤكد أن الملك أخيلا الثاني الذي حكم فترة تزيد عن فترة رودريغو في شمال شبه الجزيرة، لم يكن من أتباع غيطشة[1].

****

(1) García Moreno, ‹Los últimos tiempos del reino visigodo›, pp. 450-451.

غياب وحضور لعام 711 في أندلوثيا المعاصرة
خطابات روائية عن «أسطورة» الأندلس الجميل

خوسيه أنطونيو غونثاليث ألكاتنود - جامعة غرناطة

من المعلوم في التاريخ الأدبى كما أشار هيبوليت تايني في «تاريخ الأدب الإنجليزى» ذلك الارتباط بين الأرض والإبداع الفني[١]. ما أريد أن أقوله في هذا المقال هو نظرية تنتمي إلى مفهوم تاينى، مع بعض تعديلات جاءت نتيجة الدراسات الاجتماعية الحالية، تبرز جوانب حضارية وتعلي قيمتها عن «الأرض». هذا مهرب حتى لا أخوض في فكرة «الجنس الحضاري» وثماره[٢]. ينبغي أن ندمج الثقافة البيئية في فكرة «الشعور» حتى يكون تفسيرنا أفضل. هذا سيتيح لنا فهم وجهة نظر أهل أندلوثيا حول الأندلس، بعيدًا عن الإطار الإسباني.

لنتذكر أن عام 711 الذي نحتفل به الآن يثير في إسبانيا جدلاً فكريًّا ينعكس على الحوار الشعبي. وقد ذكرنا إدواردو مانثانو بهذا الجانب «العاطفي» الذي يتحدث عن «ضياع» إسبانيا و «الاسترداد»، إن البعض يرسم على غير أساس نوعًا من المقارنة بين الوضع الحالي وسقوط الأندلس الخيالي ونهايته الحزينة التي تجسد في نظرهم كل مساوئ المجتمعات العربية المعاصرة[٣]. وبشكل عام فإن كل ما يشير إلى الأندلس يثير جدلاً كبيرًا . إن المستعربين والمؤرخين الإسبان قد انتهى بهم الأمر إلى تكوين فريقين واضحين محددين لهما أتباعهما : الفريق الذي يعتبر

---

(1) Hippolyte Taine. Historia de literatura inglesa contemporánea. Madrid, 1901. Traducción de José

(2) J.A. González Alcantud. Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano, Barcelona: Bellaterra, 2011.

(3) Eduardo Manzano Moreno. 'Repensar al-Ándalus: presencias y ausencias tras 1300'

أن وصول طارق الأسطورى يفتتح مرحلة جديدة في تاريخ شبه الجزيرة لن ينهيها سوى الاستعادة الكاثوليكية عام 1492، والفريق الثاني يشكله أولئك الذين يرون أن تلك الفترة تمثل التحاق إسبانيا بالثقافة الإسلامية التي كانت تمثل قمة التطور آنذاك. موقفان لم يتشكلا الآن، وقد أضاف إليهما المثقفون وعامة الشعب صورًا قديمة أو جديدة نمطية. لا نستطيع أن نتحرر من هذه الدائرة إذا عرضنا نظريات متعارضة تندرج في إطار أكبر وتنفتح على أي تجديد. إن الرؤى التي تُطرح علينا تخلط بين الأسطورة والرواية التأريخية. في محاولة فهم ما هو أسطوري وما هو تاريخي يقول الشاعر المغربي عبدالمجيد بنجلون: رغم أننا كباحثين مضطرون لتحليل الأسطورة فإن علينا أن نضع في اعتبارنا أنها تعبر عن المشاعر، وبدون المشاعر سنكون فاقدى الإنسانية[1].

رغم الأخطاء التي لاحظها النقاد فيما بعد يجب أن نضع في الاعتبار موقف خوسيه أنطونيو كوندي الذي أعاد في أوائل القرن التاسع عشر قراءة التاريخ الإسباني وكان له حساسية ضد ما هو إسلامي، والذى يقول «القليل الذي كنا نعرفه حتى الآن عن السيطرة الطويلة على بلادنا، أخذناه من أخبار بسيطة من كتب التاريخ وهذه الكتب فيها خشونة الأسلوب والاختصار المخل وعدم الدقة. وقد وصلت إلينا ناقصة وغامضة، والأجزاء القليلة التي تتحدث عن العرب ليس فيها إلا غموض». يبرز كوندى وصول المسلمين إلى إسبانيا عام 711 «من هنا يأتي الاعتقاد بأن المسلمين عندما دخلوا إسبانيا كان عددهم لا يُحصى، لم يكونوا محاربين أكفاء شجعان بقدر ما كانوا همجيين متوحشين، بلا ثقافة.. كان كل شيء عندهم بالنار

(1) Testimonio oral recogido en el filme etnográfico Andalusíes (dir. J.A. González Alcantud, 2011). Véase J.A. González Alcantud. 'Andalusíes fasís y moriscos en Marruecos. Entre el mito, la distinción patrimonial', en Eloy Gómez Pellón y Araceli González Vázquez (eds.) Religión y patrimonio cultural en Marruecos, Sevilla: Signatura, 2011, pp. 241-261. Para el mito de al Ándalus véase: J.A. González Alcantud. 'Consideraciones antropológicas en torno al mito transhistórico de Al-Andalus', en Carmelo Lisón Tolosana (ed.) Antropología: horizontes míticos, Zaragoza Granada: Prensas Universitarias de Zaragoza Editorial Universidad de Granada, 2008, pp. 79-104.

والدم.. وباختصار فإن المسيحية كانت تفر من أمامهم تفزعها وحشية القوات، ولم تكن القوات الدموية المنتصرة تخلف وراءها غير الفزع والحزن والمسلمين»[١]. إن رأي كوندي هذا كان له ما يعارضه لأنه كان ينطلق من فكرة مسبقة تتحدث عن الغزو بالحديد والنار. هذا بالإضافة إلى أخطائه التي يرتكبها منْ يدخل ميدانًا جديدًا قد جعله هدفًا للسخرية من قبل المستعربين حتى اليوم. وفي النهاية فإن عام 711 يُعَد فاصلاً في تاريخ شبه الجزيرة. البعض يرى أن إسبانيا اعتبارًا من ذلك التاريخ انفصلت عن محيطها (سيمونيت. سانشيث ألبورنوث، لاديرو كيسادا ...إلخ) وهناك منْ يرى أن قدوم الإسلام بغزو أم سلميًّا قد خلق فترة ازدهار في جنوب شبه الجزيرة، حتى في أثناء المواجهة (كوندى، غايانغوس، ماركيث بيانوبيا، شالميتا، غيشارد ...إلخ).

وفى الحقيقة فإن الفصل بين الشرق والغرب في شبه الجزيرة قد بدأ قبل ذلك بكثير، وقد زادت حدته بذلك الحدث الذي لم يفطن له أحد كثيرًا إلا فيما بعد. إن صورة هرقل الليبي تظهر كحد فاصل بين الشرق والغرب. إن صورة هرقل البطل تمثل نقطة التقاء بين العالم المصري والعالم اليوناني ثم تختار ما هو غربي. وفي مضيق جبل طارق كان القديس سان بدرو Santi Petri القادشي الذي ظل معظم سنوات الحكم الإسلامي بملامحه البربرية يذكر المواطنين باللعنة التي ستحل على تلك الأماكن حينما يتم تدميرها[٢]. في عام 711 كانت هناك محاولة قبل مجيء الإسلام للحفاظ على الهوية كوسيلة لمقاومة الانقسام بين الشرق والغرب والذى بدأت بوادره قبل ذلك في القدم[٣]. إن الاتجاه إلى أن ينحو

---

(1) José Antonio Conde. Historia de la dominacion de los árabes en España sacada de varios manuscritos y memorias arábigas, Madrid: María y Cía, 1874, p.4.

(2) -Julia Hernández Juberías. La península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus, Madrid : CSIC, 1996, pp. 68-107.

(3) J.A. González Alcantud, 'Hércules, héroe mediterráneo separador de Oriente y Occidente, en la tradición fundacional de las ciudades andaluzas', en Historia, antropología y Fuentes Orales 45 (2011), pp. 161177.





الجنوب منحى الشرق، وينحو الشمال منحى الغرب يعود إلى العالم القديم لا إلى العصور الوسطى[1]. يُضاف إلى ذلك موضوع الخيانة الذي يُنسب إلى الكونت خوليان السبتى. ولقد عرض خوان منينديث بيدال الروايتين العربية والمسيحية لأحداث عام 711، ووصل إلى نتيجة مفادها أن تعدد الروايات (اغتصاب ابنة خوليان بالنسبة للمسيحيين، والنزاع بين أبناء غيطشه عند المغاربة) يشكل محورًا للتفسير عند كل طرف. ويُفهم ضعف الملك رودريغو بسبب «خيانة»[2] الكونت، وتتضمن «قصيدة انتقام الكونت خوليان» هذا التفسير بوضوح: «إسبانيا أيتها الأم، واحسرتاه عليك... بسبب خائن شرير احترقت كلك». ويركز منينديث بيلايو على الدور المحوري لكل من خوليان ورودريغو وكابا، سواء في القصائد الشعبية أو في مسرح لوبي دى بيغا، خاصة مسرحية «القوطي الأخير»[3]. يتحدث لوبي في هذه المسرحية عن خيانة الكونت خوليان، ويخلص إلى حكم يضعه على لسان رودريغو «هذا المرتد يتبع شريعة المسلمين». إن التأريخ الحالي للأحداث[4] يدور حول فكرة «الخيانة». ذلك الحدث يحدد فرقًا بين الشمال الذي يتصف بالإخلاص، والجنوب الذي يتصف بالخيانة.



فوق كل هذه الأمور يبرز عنصر القطع في الخيانة، خاصة عندما تطبق الروايات الأسطورية على العالم المعاصر. إن تسليم خوليان لمضيق جبل طارق يظهر في كل الروايات المعاصرة لكي يفسر ضعف الدولة وتسهيل دخول طارق بقواته العربية والبربرية. هذا ما يقوله بإيجاز أدولفو دي كاسترو في منتصف

(1) Carlos Cañete, 'La búsqueda de una Atlántida. Breve historia del paradigma africanista español', en Historia, Antropología y Fuentes Orales 45 (2011), pp. 135-160.

(2) Juan Menéndez Pidal. Leyendas del último rey godo. Notas e investigaciones, Madrid: Revista de Archivos, 1905, p. 135. Ramón Menéndez Pidal . El rey Rodrigo en la literatura, Madrid: Revista de Archivos1924.

(3) María Soledad Carrasco Ugoiti, 'Menéndez Pelayo ante la maurofilia literaria del siglo XVI: comentario al capítulo VII de los Orígenes de la Novela', en Orígenes de la Novela. Editorial. R. Gutiérrez Sebastián y B. Rodríguez Gutiérrez, Santander: Universidad de Cantabria, 2007, p. 287.

(4) J. Hernández Juberías, La península imaginaria, pp. 165 193.

القرن التاسع عشر: «إن الكونت خوليان، حاكم سبتة وجزء من موريتانيا لم يكن خاضعًا للعرب، تحالف سرًا مع موسى بن نصير لكي يساعده على غزو إسبانيا. اتفقا على أن يقوم هو وأبناء غيطشه ونبلاء آخرون غاضبون من الملك رودريغو بتقديم المساعدة وهي مهمة سهلة نظرًا لنفوذ الكونت في موريتانيا وفي أندلوثيا»(١). إن فكرة الخيانة قد تحولت إلى أساس للتبرير. منذ ذلك الحين فإن نظرة شبه الجزيرة إلى المغرب تشمل تعميم كلمة «الخيانة»»(٢).

حنين الرومانسيين إلى الحضارة الإسلامية المزدهرة، ونسيان عام 711:

من مارتينيث دي لا روسا إلى أنطونيو دي ألاركون:

يعيد تذكر عام 711 فتح المناقشة حول «الهوية» التي كانت قد جَّسدتها أسطورة هرقل في الماضي. لكن الرومانسيين ومّن جاء بعدهم يفضلون عالم الأندلس المزدهر على عام 711. إن أحداث عام 711 لا تمثل مصدر إلهام بالنسبة لهم.



إن رهافة حس الرومانسيين التي تميل إلى ربط الموضوعات بمشاعر الأشخاص الذين يقومون بها، نراها بوضوح في مواقف الأندلوثيين إزاء موضوع المسلم(٣). هناك ميل إلى التعاطف معهم. لن تدخل الآن في جدل حول الرحالة والأدباء الأجانب، بل سنقتصر على المحليين وبالتحديد على المفكرين منهم.

من بين الليبراليين السياسيين والمثقفين الأندلوثيين تبرز شخصية الأديب الرومانسي الغرناطي مارتينيث دي لا روسا (1787–1862). يمكننا أن نميز في هذا المؤلف رؤيته كمنفى عند تناوله للغزو الإسلامي ولطرد المسلمين في القرن السابع

---

(1) -Adolfo de Castro, Historia de Cádiz y su provincia desde los tiempos más remotos hasta 1814, Cádiz: Imprenta de la Revista Médica, 1858, pp. 209 210

(2) Eloy Martín Corrales, La imagen del magrebí en España. Siglos XVI XX, Barcelona: Bellaterra, 2002.

(3) عرضت مفهوم «ما هو إسلامي» بانسبة للبعض. انظر كتابي:

Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico, Barcelona: Anthropos, 2002,



عشر. تتركز رؤيته في عرض وجهة نظر المسلم المنفى الذي يرى أنه مظلوم. لذلك يركز المؤلف على شخصيات مثل إيسابيل دي سوليس وابن أمية. إن غزو عام 711 وشخصية طارق لا يمكن أن تشكلا حنينًا بالنسبة للرومانسيين، وذلك لعدم وجود عقدة درامية كافية فيها. فيما يتعلق بموضوعاته يقول إنه يثير عاطفته في منفاه في باريس سماع أسماء ترتبط بوطنه الحبيب وإن كان نطقها أجنبيًا. هكذا يستمد موضوع مسرحيته «ابن أمية» من مأساة الملك الموريسكى، وهي مسرحية عرضها في مسارح باريس بالتزامن مع الثورة الرومانسية عام 1830 (1). إن الكفاح من أجل الحرية يمثل خيط الحبكة. عندما يعود المؤلف من باريس إلى غرناطة يعيد طرح الموضوع، يشجعه في ذلك النجاح الذي حققته موضوعات شاتوبريان الأدبية وواشنطن إيرفينغ. يرى أن غرناطة بنى نصر سبب من أسباب النجاح: «ولدت في غرناطة ولي فيها ذكريات الطفولة والشباب، ولهذا فقد وجدت حافزًا لكي أتجول في تلك الأماكن وأسجل لحظات خاصة». إن تقديره للعنصر المحلى يزداد بسبب عدم ثقته في الرؤية عن بُعد (أو رؤية الأجانب) «لم أكن أثق فيما يكتبه المؤلفون القدماء وحاولت التأكد بنفسى إذا ما كانت تلك الكتابات تعكس الحقيقة، إذا ما كان الوصف غامضًا وخياليًا مثل وصف بلاد لم يزرها الإنسان أم كان وصفًا لشيء مماثل في بلده الأصلى»(٢). يرى مارتينيث دى لا روسا أنه كان محظوظًا لأنه وجد موضوعات في شخصية إيسابيل دى سوليس وفي حروب غرناطة الأهلية. إن مدينة غرناطة تخلق جوًا من الإجماع العاطفى، وهو ما لا توفره موضوعات «الغزو» الشائكة.

أديب غرناطى آخر هو أنطونيو دي ألاركون (1833 1891) حكى قصة أول صلة له بغرناطة عندما قدم من وادى أش وهو طفل: يتذكر منظرًا يعكس ازدهار الحضارة الإسلامية، فشعر بأن العنصر الإسلامي مألوف، وهو شيء متناقض

(1) **María Soledad Carrasco Ugoiti, El moro de Granada en la literatura, Del siglo XV al XIX, Madrid: Revista de Occidente, 1956 (reed. Universidad de Granada, 1989), pp. 320 332.**

(2) **Francisco Martínez de la Rosa, Doña Isabel de Solís, reina de Granada, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1962, p. 8.**

لأنه ينتمي إلى أسرة ارتبطت بغزو غرناطة عام 1492. يقول: «ثمانية أو عشرة أميال هي امتداد تلك المنطقة التي تلمع على بُعْد مثل بلد ينتمي إلى عالم ألف ليلة وليلة... غرناطة الحمراء! جنة العريف!... هكذا رأيتها أنا الذي كنت في عالم التاريخ مسلمًا أكثر منه مسيحيًا»[١].

لم يكتف بهذه الرؤية الأولية الخاصة بعالم ألف ليلة وليلة، بل كان مولعًا بالعثور على شخصيات مسلمة كانت تبدو كأشباح لا توجد في الواقع بل بحث ألاركون عن بغيته عندما شارك في حرب إفريقيا بين عامي 1859 1860. هناك في معركة نهر مارتيل عند الجانب المغربي من المضيق رأى مسلمًا لأول مرة في حياته ، وقد ذهل لدى رؤيته لذلك النبيل التطوانى في ميدان المعركة على وشك أن يموت تحت السيف. عندما انتهت المعركة رأى مسلمًا ميتًا فانتابه شعور مزدوج بين الانجذاب والكراهية، وهو شعور يوجد عند كل منْ يتقمص شخصية عدوه: «إذا أردت أن أكون صادقًا تمامًا فسأقول إن أول ما شعرت به هو نوع من الاحتقار، إذ اعتبرتهم غير جديرين بمنازلتنا بالسلاح، رأيت أنهم همجيون أكثر من كونهم محبين لوطنهم. بعد ذلك تغيرت أفكاري فجأة، وشعرت بتعاطف نبيل مع أولئك الهمجيين الذين غزينا أرضهم وكنا أعداءهم»[٢]. إن الشعور بمنفى الآخرين كما لو كان منفى شخصيًّا للمرء، هذا الشعور كان موجودًا عند مؤلفين آخرين مثل بدرو أنطونيو دي ألاركون[٣] الذي يقول: «كنا هناك لمدة ثلاثمائة عام، نحمل خيمتنا التي كانت بمثابة بيت لنا، كنا رُحَّل من البدو بلا حضارة، بلا فن، بلا أسماء، بدون ملك، بلا وطن، بلا قبور. إن الإمبراطور المغربي يسرقنا أو يطاردنا كما

---

(1) Pedro Antonio de Alarcón, Últimos escritos, Madrid: Victoriano Fernández, 1943, pp. 17 19.

(2) Citado en J.A. González Alcantud, 'Poética de la conquista en la obra orientalista de Pedro Antonio de Alarcón', en Pedro Antonio de Alarcón en la Guerra de África. Del entusiasmo romántico a la compulsión colonial, Barcelona: Anthropos, 2004, p. 21

(3) نفهم من سياق النص أن المؤلف كان يتحدث عن ألاركون، لذلك تبدو لنا هذه الجملة مشوّشة (المترجم).

يطارد الوحوش... والملك الإسباني يسمينا كلابا ويعدمنا. لا هذا ولا ذاك يعاملاننا كمواطنين، ولايعترفان بنا كإخوة»[1].

نلمح في كتابات الرومانسيين الأندلوثيين بروز عنصر الازدهار الأندلسي، وهو مصدر شعور بالحنين. إنهم لا يريدون طرق موضوع غزو عام 711 بل يمرون عليه مرور الكرام.

رؤيتان أندلوثيتان متناقضتان: سيمونيت وغانيبيت:

إذن فإن موقف كراهية المسلم في أندلوثيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يبدو لنا غريبًا، لأن أندلوثيا في ذلك الحين كان يشغلها الصراع بين المتحررين والمحافظين، بالإضافة إلى الصراع الاجتماعي، ومع ذلك، وفيما يتعلق بالاستثناءات يبرز موقف فرانثيسكو خابيير سيمونيت (1829 1897). كان ذلك الرجل المالقي أستاذًا للغة العربية في جامعة غرناطة. إن الكتابات التي تمدح الإسلام الأندلسي يفسرها كما لو كانت معادية للوطن. ورغم أن سيمونيت كان محافظًا إلى أقصى حد، فإن كراهيته لا علاقة لها برفض الإسلام. وقد أشرنا إلى ذلك في مناسبات سابقة. هناك مستعرب آخر باسكوال دي غايانغوس يساعدنا على فهم سيمونيت وكراهيته للإسلام. كان غايانغوس يمثل المثقف المنفى الذي يرى الأندلس «أسطورة جيدة»، كانت له أسباب عائلية، لا أسباب مذهبية[2]. لو لم يكن الأمر كذلك فلا يمكننا أن نفهم حالات لشخصيات محافظة ومع ذلك تدافع عن الإسلام الأندلسي. إن الخيانة التي سلمت إسبانيا للمسلمين لم يكن يراها منفصلة، بل يرى أن سببها بقاء عناصر وثنية وأريانية، والتسامح مع اليهود،



(1) **Pedro Antonio de Alarcón, 'Una conversación en la Alhambra', en Obras completas. Editorial. Luis Martínez Kleiser, Madrid: Ed. Fax, 1968, p. 975.**

(2) نموذج للتفسير غير الموفق لأنه لا يعتمد على مصادر مناسبة يمكن أن نجده في:
Bernabé López García, 'Origen, gestión y divulgación de la Historia de los Mozárabes de Francisco Javier Simonet (con una bibliografía de Simonet publicista)', Awrāq 22 (2001 2005), pp. 183 211.

والانقسامات بين الأجناس والجماعات، وطمع كل من الكونت خوليان وأبناء غيطشه[١]. بعد خيانة الكونت خوليان فقد أتباعه العقيدة المسيحية ودخلوا كما يرى سيمونيت في الدين الإسلامي الذي يضم مجموعة من الملحدين والخائنين[٢]. لذلك يرى سيمونيت أن تاريخ شبه الجزيرة بُتر بسبب الغزو الإسلامي وأن ثقافة المستعربين يجب أن تُفسر على أنها مقاومة للسيطرة الإسلامية[٣]. هنا يبرز دور المرأة القوطية التي تزوجت من الغازي لكنها احتفظت بثقافتها وبدينها في بيت زوجها[٤]. اعتبر البعض حينذاك موقف سيمونيت عنيفًا مما أدى إلى تأجيل نشر كتابه عن المستعربين إلى ما بعد وفاته. إن موقف سيمونيت المعادي للإسلام لم يلق قبولاً بل كان استثناءً. إن اتجاه الرومانسيين والمستشرقين والسكان بصفة عامة كان يفضل المسلمين الذين يدهشونه ولا يراهم معارضين للثقافة المسيحية.

يُضاف إلى ذلك استحالة الفصل بين انحدار إسبانيا وانحسار الديانة الكاثوليكية. إن غانيبيت المدافع عن الإسبانية وعن إقليمه وإن كان ملحدًا كان يشير إلى عقبة في طريق إنشاء وطن إسباني في القرن السابع عشر، تمثلت في العقيدة (الكاثوليكية)، وهو تعبير عن تفوق الخطاب القومي الكاثوليكي[٥].

وبرغم دفاعه المستميت عن إسبانيا فإن غانيبيت يعارض موقف أونامونو الداعم لقشتالة وللكاثوليكية: «أنت تتحدث عن تخليص إسبانيا من الوثنية، تخليصها من أخلاق سينيكا الوثنية، وأنا معجب بسينيكا. أنت تكره العرب وأنا

---

(1) Francisco Javier Simonet, Historia de los mozárabes de España. Tomo I. Los Virreyes (años 711 a 756), Madrid: Turner, 1983, p. 35.

(2) F. J. Simonet, Historia de los mozárabes de España, I, p. 40.

(3) Véase al respecto. J.A. González Alcantud, 'La maurophobie dans les cercles intellectuals andalous aux XIXe et XXe siècles', en J.A. González Alcantud y François Zablah (eds.), Historire de l'Andalousie. Mémoire et enjeux, París: Institut du Monde Arabe et L'Archange Minotauro, 2003, pp. 239 266.

(4) F. J. Simonet, 'La mujer arábigo hispana', en Memoria presentada al IX Congreso Internacional de Orientalistas, celebrado en Londres en 1891, Granada, 1891, pp. 13 y ss.

(5) Javier Herrero, 'precursor del 98'. La virgen contra el hetaira', en Carmen Díaz de Alda (ed.), Ángel Ganivet, en su centro. Rilce, 13-2, Pamplona: Universidad de Navarra, 1997, pp. 99-119.

أشعر نحوهم بود لا يُقاوم»[1]. لذلك فإن غانيبيت كان مفهومًا لدى المدافعين عن الهوية الأندلوثية في أوائل القرن التاسع عشر، وكانوا يعتبرونه واحدًا من أبرز مَنْ سبقوهم. كان أحدهم إيسيدرو دى لاس كاخيغاس يرى أن غانيبيت دافع عن القومية الأندلوثية وأنه مات في ريغا عام 1898 على يد المخابرات لأنه كان متعاطفًا مع القومية الفنلندية[2]. إن بلاس إنفانتي نفسه وهو أكبر المنظرين للقومية الأندلوثية كان يقدّر غانيبيت لدرجة أن كتابه عن «الهوية الأندلوثية» كان تقليدًا لكتاب «الهوية الإسبانية» الذي وضعه غانيبيت.

بعد وفاة غانيبيت بقليل اجتمع عدد من رفقائه لإحياء ذكرى مؤلف الموضوعات الموريسكية مانويل فيرنانديث إى غونثاليث. في تلك اللحظة اتفق المؤلفون الغرناطيون على إرسال رسالة الى المسلمين المغاربة، وإلى التطوانيين خاصة، ليقولوا لهم إنهم في خاطرهم حتى الآن وإن غرناطة بيتهم إن أرادوا ان يعودوا لزيارتها[3]. إن العاطفة التي جعلت أولئك الشعراء والوجهاء الغرناطيين يحتفون بمؤلف القصص الشرقية ووضع لوحة باسمه في حى البيازين كانت هي التي جعلتهم ينظرون بإيجابية إلى الروابط التي تجمعهم بأولئك (المسلمين) الذين كانوا يقطنون حي البيازين. كان الموضوع ظاهرًا للعيان ولا يمكن محوه. ورغم كراهية سيمونيت للإسلام فإن اتجاه شعراء غرناطة عمومًا كان هو الإعجاب بالحضارة الإسلامية. إن مشروعات الاستعراب المتوالية في غرناطة، منذ تأسيس مجلة «نجمة الغرب» عام 1879 وحتى انعقاد مؤتمر المستشرقين عام 1892 تؤكد ذلك التعاطف الذي توّجه إنشاء مدرسة الدراسات العربية عام 1932. وعمومًا فإن كراهية سيمونيت للإسلام هي استثناء، أما القاعدة فهي غانيبيت المتعاطف مع المسلم.

---

(1) Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno, El Idearium español. El porvenir de España, Madrid: Austral, 1977, p. 160.

(2) Isidro de las Cagigas, 'Apuntaciones para un estudio del regionalismo andaluz', en Bética 17 (1914), p. 3.

(3) -El Defensor de Granada, 6-7 enero de 1900.

التعاطف مع المسلم عند بلاس إنفانتي

حاول بلاس إنفانتي (1885 1936) أبو القومية الأندلوثية الكشف عن طبيعة الأندلوثيين الثقافية من خلال مفهوم «الجنس». تحدث عن الجنس الثقافي، وقال إن الجنس الثقافي لأندلوثيا ليس شرقي المصدر، أي من إفريقيا، منذ عصور ما قبل التاريخ ولهذا فإنه أقل شأنًا: «إن أندلوثيا هي وطن الحضارات الأصلية القديمة في العالم، وقد ساهمت بقوة في تدمير معالم الشرق القديم، وهي مهد الإنسانية والحضارة»[١]. هذا فيما يتعلق بالعالم القديم وعن أبناء الأطلنطي وهم ليسوا شرقيين بل مستقلي الهوية.

لا يتعلق الأمر فقط بنفي كون أندلوثيا جنسًا أدنى كما فعل نابليون كولجاني مع جنوب إيطاليا بل بتأكيد تفوق الجنس الجنوبي. إن عام 711 يراه إنفانتي على أنه «فيضان دماء سامية»، لأن «الغزو العربي أمر الأندلوثيين بدماء عربية وبربرية»[٢]. في مواجهة المساهمة الطبيعية للدماء السامية فإن العنصر الخارجي يرتبط بالسوريين والمسلمين الذين يمثلهم المرابطون والموحدون. إن العنصر الأندلسي عند إنفانتي ومثقفين آخرين يبرز لدرجة أنه يمثل الهوية الأندلوثية ويؤكد قيم التسامح والاستقلالي[٣].

إن بلاس إنفانتي مثل رودولفو خيل ابن أمية وحبيب استيفانو يحلم بمستقبل يجمع القوميات السامية، وكان يحاول إحياء الدراسات العربية على يد كل من خوليان ريبيرا، ودوزي، وليفي بروفنسال، وغارثيا غوميث، وأميريكو كاسترو، وأسين

---

(1) Blas Infante, El Ideal Andaluz. Varios estudios acerca del Renacimiento de Andalucía, 1982 (orig.1915), p. 52.

(2) B. Infante, El Ideal Andaluz, p. 56.

(3) Véase al respecto de la invención de lo «hispano musulmán»: Salia Boumahdi, 'al-Andalus dans les travaux d'España, pp. 83 104. Y. J. A. González, Alcantud, 'La fábrica francesa del estilo hispano-mauresque en la galería mediterránea de los espejos deformantes', en J.A. González Alcantud (ed.), La invención del estilo hispano-magrebí, Presente y futuros del pasado, Barcelona: Anthropos, 2010, pp. 15-76.

بلاثيوس، وغيرهم[١]. لم يكن بلاس إنفانتي يخطط لإحياء الأندلس التاريخي، ولم يكن يعارض الحماية الإسبانية على المغرب، بل كان يراها فرصة لاستعادة الروابط مع الأخوة المفتقدين، لا كوسيلة لقمعهم.

وقد صاغ انفانتي ذلك الشعور في بيته الخاص في كوريا ديل ريو كنموذج لما يجب أن يكون عليه العنصر الإسلامي في أندلوثيا الحبيبة. لنتحدث عن بيت انفانتي، ففيه تتجسد فكرة «السكن». وقد تحدث باشيلارد عن البيت السكن الذي يربط بين منزل انفانتى وأحلامه: «إن بيته يعبّر عن حلمه، البيت يحمي الحالم، البيت يتيح لنا أن نحلم في سلام... إن الأماكن التي عاش فيها الحلم تتحول هي أيضًا إلى حلم، لأن تذكر بيوت الماضي هو شيء خالد فينا»[٢].

الإنسان المعاصر محكوم عليه بالتيه، لذلك فهو لا يستريح إلا بالأمل في بيت. وكان بلاس انفانتى تائهًا من الناحية الفكرية، وقد خلق أسطورة مجازية هي أسطورة الأندلس» في أفكاره وفي بيته[٣]. في بيت بلاس انفانتى شعور بأنه بيت الأندلسي وهناك رغبة في الخيال، في تحديد هوية الأندلس.

لم يكن انفانتي أول ولا آخر منّ حاول التشبه بالفترة الأندلسية. إن غارثيا لوركا وهو طالب في المدينة الجامعية بمدريد كان يرتدي الملابس العربية، وهو أمر كان مألوفًا في حفلات الكرنفال، وكان الشاعر يحس بعمق انتمائه إلى الثقافة الإسلامية، ربما لأنه غرناطي ولوجود قصر الحمراء الطاغي في مخيلته. كان رودولفو خيل ابن أمية المرتبط بغرناطة وبفترة الحماية على المغرب يسمى لوركا «خليفة بحجم صغير» ويصفه بأنه «يرتدى ملابس مثل ملابس النبي»[٤]. ليست

(1) Enrique Iniesta, Blas infante. Toda su verdad, 1931 1936, Córdoba: Almuzara, 2007, p. 29.

(2) Gaston Bachelard, La poética del espacio, México: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 36.

(3) Emilio González Ferrín, 'La alegoría andalusí de Blas Infante', en A. Egea Fernández Montesinos (ed.), La casa de Blas Infante en Coria del Río, Sevilla: Centra, 2004, p. 143.

(4) Rodolfo Gil Benumeya, 'Estampa de García Lorca', en La Gaceta Literaria, 15 de enero de 1931. Reproducido en: F. García Lorca, Entrevistas y declaraciones, 1922 1933, Barcelona: RBA, 1998, pp.29 32.

حالة منفصلة، لأننا نجد ذلك أيضًا عند شاعر آخر هو خوسيه ماريا مارتينيث ألباريث دي سوتومايور (1880 1949). تقول إميلينا كوريا إن ذلك الشاعر قد أسس إمارة حقيقية حول بيته المبني على الطراز الموريسكي في كويباس دي المانثورا. كان من عادته أن يرتدى اللباس العربي وكان قد سمى نفسه «سيدي ابن حزم الخاراكسي»[١].

إن دراسة لوركا للشعراء والأدباء العرب سيكون لها أثر ملحوظ حيث يزداد شعوره بالحنين[٢] وسيخلق أسطورة تستند إلى واقع تاريخي، فقد تحول إلى شهيد في حرب أهلية[٣].

في أوساط الأندلوثيين الذين لعبوا هذا الدور كانت تبرز فكرة ازدهار الأندلس التي تميز بها عصر الرومانسية. هكذا نرى أن بلاس انفانتي يتقمص شخصية المعتمد آخر ملك شاعر لإشبيلية والذي كانت تتهدده أخطار خارجية عديدة: «ليس موت مملكة، بل غروب شمس عقيدة»[٤]. يبرز دائمًا الأفق الخيالي لذلك الواقع الزائل الذي عاش فيه ملك شاعر كان يمثل صورة حاكم عالم يدير شؤون مجتمع صغير آخذ في الزوال، دون أن يؤثر ذلك على بريق سموه. إن كل المثقفين الأندلوثيين المنتمين إلى مجموعة 27 [٥] بمافيهم انفانتي كانوا يتبنون هذه الفكرة عن الأندلس الزاهر.

إن توغل العنصر الأندلسي في بلاس إنفانتى كان عميقًا. وفي الرباط بعد عودته من أغمات حيث زار قبر المعتمد اشترك في حفلة ذات طابع أندلسي،

---

(1) Amelina Correa Ramón, 'Fascinación y ensueño. Orientalismo doméstico en la literatura modernista', El Legado Andalusí 21 (2005), pp. 18 27.

(2) Pedro Martínez Montávez, Al-Ándalus en la literatura árabe contemporánea, Málaga: Arguval, 1992, pp. 196 219.

(3) Ahmed El Gamoun, Lorca y la cultura popular marroquí, Madrid: Libertarias, 1995, p. 61.

(4) Manuel Ruiz Lagos, en B. Infante, Motomid, último Rey de Sevilla, Sevilla: Fundación Blas Infante, 1983 (orig. 1920), p. 10.

(5) جيل من الشعراء الإسبان ينتمي إليه لوركا وميغيل إيرنانديث وداماسو ألونسو وغيرهم (المترجم).

وتعرّف على مئات من المسلمين الأندلوثيين وشعر أنهم إخوته. إن العاطفة تجاه المنفيين الأندلوثيين تسيطر على بلاس إنفانتي. هذا الشعور يمثل استعادة اللقاء الأخوي، وقد أحس انفانتي بذلك في المغرب. إن الإحساس بفكرة الوطن السليب مهمة لفهم دعوته ولفهم إحساسه بالمنفى الداخلى الذي سيعبر عنه الفلامنكو(١).

نعود إلى غاسكون باشيلارد. كان يرى أنه في جو منتصف الليل الحالم يحدث تأثير جذّاب: «لكى تنام جيدًا، عليك أن تتبع إرادة التأثير، وأن تصل حتى مركزها...»(٢). بعد ذلك، بعد أن تصل وأنت في نوم عميق إلى الفجر سيتخذ الحلم بُعْد الأفق الواضح. «الشخص الذي قام بواجبه في النوم ستكون له نظرة ثاقبة، ويد تقوّى كل ما هو مستقيم...»(٣). بلاشك فإن بلاس إنفانتي الذي يتمتع بروح الشاعر الأندلسى، وهو مثقف أكثر منه سياسي، كان يحلم في بيته بالمثالية الأندلسية، وقد مرّ على عام 711 ببساطة باعتبار أنه العام الذي حدث فيه «فيضان من الدماء السامية»، دون أن يتطرق إلى أمور أخرى.

منظرون متميزون: ابن أمية وأولاغوي

إن بحث بعض المثقفين المرتبطين بالحماية على المغرب عن طريق لفهم مسلم أندلوثيا تزعمه شخص مجهول حاليًّا هو رودلفو خيل ابن أمية (1901 1975) وقد شكّل ابن أمية نظريته عن تميّز أهل أندلوثيا في دراسات عديدة، لكن تلك الدراسات تناسب شخصًا في عمر الشباب: «لا شرق. ولا غرب». في هذا الكتاب يشرح كيف؟ ومن هم أهل الجنوب؟ في مقابل الشرق والغرب:

« إن الجنوب هو القوة العظمى للضمير، الاختيار الأعظم وجمع عدد كبير من مكونات الماضي يمكن استخدامه في الوقت الحالي... على رأس الجنوب تتربع

(1) B. Infante, Orígenes del flamenco y secreto del cante jondo, Sevilla: Junta de Andalucía , 1980, p. 166.

(2) G.Bachelard, El derecho de soñar, p. 199.

(3) G.Bachelard, El derecho de soñar, p. 202.

السامية ومثلها الأعلى هو الإسلام. منذ أيام غرناطة. سندرس القيم الأساسية للعقيدة الأكثر انتشارًا والأكثر غموضًا»[١].

سنجد ذلك الطرح مرة أخرى بعد ستة وثلاثين عامًا في كتاب آخر «اللون الأندلوثي الرمادي» حيث يعلي من فكرة «الانصهار الثقافى».

«هكذا نشأ في إسبانيا العربية أول شكل متعارض للحياة، خاصة في المناطق الجنوبية الأندلسية والأكثر استيعابًا للثقافة العربية. كان ذلك يمثل عنصرًا رئيسيًا للتوازن ولدمج اللغة الرسمية باللغة الإسبانية اللاتينية العامية. وساهم في ذلك أنه قبل وصول الإسلام كان الجنوب قد استوعب عناصر ثقافية قديمة سورية»[٢].

من المهم إبراز الفرق بين المتخصصين في الدراسات الإفريقية وبين المدافعين عن الهوية الأندلوثية وعلى رأسهم إنفانتي. عندما يشير ابن أمية إلى ما يسميه «الأندلوثية العربية» يقول انها ليست «عقيدة» بل هي «طريقة»: «منذ الفترة الأولى لهذه الحملة (عام 1919) تغيّر اتجاه تفكيري في شأن أندلوثيا، فقد تجاوزت ذلك الاندفاع وبدأت في صياغة فكر متوافق هو ثقافي أكثر منه سياسي، هو جغرافي أكثر منه أدبي. أعتقد أنه من الضروري البدء في صياغة برنامج للأندلوثية في إفريقيا، أي برنامج لدراسة الأندلوثية في إفريقيا، أي دراسة الأندلوثية كشكل من أشكال الحياة، لا كعقيدة»[٣].

عندما نتأمل الفرق بين «العقيدة» و «طريقة الحياة»، فإننا نُدرك أن ذلك الفرق كان ثانويًّا. يقول ابن أمية عن أندلوثيا في تلك السنوات المعاصرة لبلاس إنفانتي: «إن الهوية الأندلوثية «العُمّق» هي الضمان الوحيد الذي تملكه شبه جزيرة

---

(1) Rodolfo Gil Benumeya, Ni Oriente, ni Occidente. El Universo visto desde el Albayzín. Madrid, s.d. (reed. Universidad de Granada, 1996, con estudios preliminares de J.A. González Alcantud y R. Gil Grimau), p. 46.

(2) Rodolfo Gil Benumeya , Claroscuro andaluz, Madrid: Editora Nacional, 1966, p. 44.

(3) Rodolfo Gil Benumeya, 'Hacia una España mayor. Otra vez andalucismo', África 52 (1929), p. 90.

إيبيريا ملتقى الثقافات، ومَعْبر القارات، حتى لا تذوب ولا تُستعمر». لذلك فإن أندلوثيا «هي قوة إيبيريا في العالم». يشترك إنفانتي بشكل ما في تلك الإسبانية السامية وإن كان بدرجة أقل من خيل ابن أمية الذي لا يُعير عام 711 اهتمامًا يُذكر.

إن حالة أولاغوي حالة فريدة. هناك منّ يتعجب من أن أولاغوي المؤيد لفرانكو يحاول إثبات أن غزو شبه الجزيرة عام 711 على أيدى قوات عربية وبربرية والذي استمر ثلاثة أعوام لم يكن سوى أسطورة. من المعلوم أن أولاغوي يرى أن مسيحيي الشمال هم الذين صاغوا الأسطورة التي لا أصل لها في الواقع، بسبب تحول الأريانيين التدريجي إلى الإسلام.

إن النقاط الأساسية التي ترتكز عليها صياغة أسطورة الغزو تتمثل في المسيحيين الأريانيين، والتغيير الذي حدث. يقول أولاغوي: «إن ذكرى مصائب الحرب الأهلية في هذا القرن تظل باقية في النفوس، لكن أحدًا لا يعرف على وجه الدقة ماذا حدث ولا لماذا حدث». إن بعض المسيحيين قد فروا الى الشمال هربًا من الجوع، أما بقية السكان فهم أريانيون. في منتصف القرن التاسع فطن أيولوخيو والبارو القرطبيان إلى أن المسيحيين قد اعتنقوا الإسلام، وأدركوا أن الإسلام ينتشر. إن البارو يرى أن محمدًا هو «الوحش الرابع في رؤيا دانييل»، وهي صورة مستمدة من سفر الرؤيا Apocalipsis. «بتأثير من الحكايات المصرية بدأت تنتشر فكرة أن العرب قد غزوا إسبانيا وأنهم انتصروا على القوط»، وبهذه الطريقة شُبه العرب بالكلدانيين الذين ورد ذكرهم في التوراة. تتوج الأسطورة بذكر أن الغزو استمر لمدة ثلاثة أعوام ونصف العام وهو نصف العدد 7.

«على مدى القرن تزايد الطلاق بين الأريانيين الذين تحولوا إلى مسلمين وتحدثوا العربية. المسيحيون هم الإسبان الحقيقيون بالنسبة للنصوص المسيحية، أما الآخرون الذين يشكلون أغلبية السكان فليسوا غزاة من آسيا، بل أجانب لا تُعرف هويتهم، أي مسلمون. لتفسير هذا الفصل وتجاوز عقدة الدونية فقد لجأوا

إلى نصوص التوراة كما فسرها ألبارو. اختلطت الأخبار التي شاعت في المعسكر الآخر بالمفاهيم السابقة وتحول الإسبان المسلمون بالنسبة لمعظم المسيحيين إلى أحفاد غزاة شبه الجزيرة في القرن الثامن»[١].

يرجع إلى بيير غيشارد فضل كونه أول منّ هاجم نظرية أولاغوى وفنَّدها[٢]. خلاصة كتاب غيشارد هو وجود «رفض كثير من الإسبان لقبول الغزو كما تصفه المصادر العربية، أي استيلاء الغزاة الأجانب على أرض لم يدافع عنها أصحابها، وقبول فكرة أن عام 711 يمثل حدًّا فاصلاً في التاريخ الإسبانى[٣]. ومع ذلك فمنذ أن نشر غيشارد هذه الأفكار في الستينات حدث تقدم كبير في تحليل أسطورة الغزو[٤] وفي تفسير معنى الأندلس[٥]. ليس لدينا تحفظات من حيث التأريخ.

وقد هاجمت ماريبيل فييرو كتاب أولاغوي واعتبرته امتدادًا لفكرة الدولة الإسبانية الفاشية[٦]، لا مجرد نص يتحدث عن الإقليم قبل دخول الإسلام. وعمومًا كما قال بيرنارد فنسنت في تقديمه لكتاب أولاغوي فقد كان أولاغوي من جنود فرانكو، وهو ما يتفق مع رأى خيل ابن أمية. ومع ذلك فإننا نرى أن أحد الموضوعات التي أراد أولاغوي أن يزيلها لم تكن الغزو العربي، بل كانت المنافسة مع فرنسا. إن ذلك الموضوع الذي غاب عن المحللين نراه واضحًا في خاتمة النسخة الأولى من الكتاب التي نشرها فلاماريون بمساعدة فيرناند براوديل: «بالنسبة للشاعر الفرنسي كان المسلم هو العدو الغريب المدهش الذي له علاقة غامضة مع الشيطان. وبالنسبة للشاعر الإسباني كان المسلم بمثابة أخ وفي أوقات الأزمات



(1) Ignacio Olagüe, La Revolución islámica. En Occidente, Córdoba: Plurabelle, 2004, pp. 350 351.

(2) Pierre Guichard, Al-Andalus, Estructura antropológica de una sociedad islámica. Estudio preliminar Antonio Malpica Cuello, Granada: Universidad de Granada, 1995.

(3) P. Guichard, Al-Andalus. Estructura antropológica, p. 29.

(4) Ron Barkai, Cristianos y musulmanes en la España medieval, Madrid: Rialp, 1984.

(5) P. Guichard, De la expansión árabe a la Reconquista: esplendor y fragilidad de Al-Andalus, Granada: El Legado Andalusí, 2002.

(6) Maribel Fierro, 'Al-Ándalus en el pensamiento fascista española. La Revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe', en M. Marín (ed.) Al-Ándalus / España, pp. 325 349.

يُقدم دائمًا على أنه أكثر ظرفًا من المسيحي»[١]. السر يكمن في البحر المتوسط وفي دور فرنسا كقوة استعمارية في المتوسط.

في عام 711 قضية حسّاسة سياسية حضارية في الجدل بين ألبورنوث وكاسترو:

«إن الجدل بين كل من سانشيث ألبورنوث وأميريكو كاسترو وهما منفيان، وإن اختلفت مواقفها حول تاريخ إسبانيا كان له أثر كبير في أندلوثيا. كان كاسترو سليل العائلة الغرناطية يؤكد «على ضوء ما علمنا في السنوات العشرين الأخيرة لا يمكن تصديق ما يقوله بعض المحللين الإسبان من أن المسلمين كانوا «غزاة» لدولة إسبانية كانت موجودة وأن تلك الدولة عادت إلى سابقها بعد طرد المحتلين غير المرغوب فيهم»[٢].



يمكن اعتبار أن كاسترو كان من المستشرقين بما يعنيه ذلك من حب للثقافة الإسلامية[٣]. وقد أشار غارثيا سان خوان إلى أن سانشيث ألبورنوث كان أول متخصص في العصور الوسطى يدمج دراسة الأندلس في تاريخ إسبانيا مبرزًا استمرارية هوية أندلوثيا[٤]. من المؤكد أن سانشيث ألبورنوث كان يكره الثقافة الإسلامية: «لنتجنب أن نفكر - مثل كاسترو أن إسبانيا قد استوعبت الثقافة العربية بفعل السحر اعتبارًا من عام 711. إن عملية التعريب الثقافي قد تمت ببطء... أما تعريب الحياة في الأندلس فربما لم يحدث مطلقًا إذ كان تعريب الحياة هو تبنى عادات خارجية في الحياة اليومية»[٥]. يرى ألبورنوث أن الغزو

(1) I. Olagüe. Les arabes n'ont jamais envía l'Espagne, París: Flammarion, 1962, p. 344.

(2) Américo Castro, Sobre el nombre y el quién de los españoles, Madrid: Sarpe, 1985,p. 40.

(3) Ignacio Castién Maestro, 'Américo Castro: ¿una visión orientalista de realidad histórica de España?, en Víctor Morales Lezcano (ed.), Actas de la jornada sobre orientalismo: ayer y hoy, Madrid: UNED, 2006, pp. 49-71.

(4) Alejandro García Sanjuán, 'La aportación de Claudio Sánchez Albornoz a los estudios andalusíes', en Revista de Historiografía 2:2 (2005), p. 150.

(5) Claudio Sánchez Albornoz, Españoles ante la historia, Buenos Aires: Losada,1969 (2ª ed.), pp. 35-35.

الإسلامي قد بتر جزءًا من تاريخ إسبانيا مما ترتب عليه مقاومة مسيحية طويلة عنيدة انطلاقًا من داخل الأندلس: «إسبانيا ليست شعبًا به عيب أصيل موروث عن أب فاسد. ولا هو بلد إفريقى مريض بفيروس الشرق ويخلو من روح الإبداع، ولا هو ابن للإسلام، بل هي أمة حيوية قادرة قررت أن تضحي بنفسها دفاعًا عن أوروبا في مواجهة إفريقيا، وقد أبدعت ونقلت إلى أوروبا أروع حضارة في العصور الوسطى، لكنها كانت متيقظة ضد الإسلام... إسبانيا شعب غربي ابتعد فترة بشكل مؤقت عن طريق إخوانه الأوربيين الذين يرفضون عدوى إفريقيا»(١). لو أجرينا تحليلاً للأشياء التي يكرهها سترى أنه كان يسير على خطى سيمونيت.

هذا الميل إلى الجدل بين الباحثين لايزال قائمًا، وقد حدث بعد ذلك بين كل من لاديرو كيسادا وماركيث بيانوبيا. يقول لاديرو في مقدمة كتاب سيرافين فانخول «إن كتاب «الأندلس ضد إسبانيا» يفند حججًا، ويزيل زيفًا وأكاذيب من كل نوع موجودة حتى اليوم، إذ يريدون إقناعنا بالإرث الإسلامي في إسبانيا، وبالتعايش بين المسلمين والمسيحيين في شبه الجزيرة»(٢). أما ماركيث بيانوبيا فهو يسير على خطى كاسترو، وقد اهتم بصفة خاصة بفترة ألفونسو العاشر وهي لحظة مجيدة في التاريخ الأندلسي(٣). بعد طرد الموريسكيين فقدت الإسبانية شيئًا من تكوينها الداخلي: عنصر المدجنين.



ربما كان إرث كاسترو ملحوظًا بدرجة أكبر عند خوان غويتيسولو الذي يلعن إسبانيا المنغلقة على نفسها، ويتنبأ بقدوم طارق جديد يساعده كثيرون مثل خوليان، من بينهم هو نفسه.

«وداعًا أيتها الأم السيئة، بلد السادة والعبيد، وداعًا أيها الشعب الذي يتحمل ذلك، ربما يحررني ماء المضيق من حراسك، من عيونهم التي ترى كل شيء، من

(1) C. Sánchez Albornoz, De la Invasión islámica al Estado Continental (Entre la creación y el ensayo), Sevilla: Universidad de Sevilla, 1985, p. 39.

(2) Miguel Ángel Ladero Quesada, 'Presentación', en Serafín Fanjul, Al-Ándalus contra España. La forja de un mito, Madrid: Siglo XXI, 2000, p. XI.

(3) Francisco Márquez Villanueva, El concepto cultural Andalusí, Barcelona: Bellaterra, 2004.

شرورهم وهم يعلمون كل شيء، وقد تأكد لي مرة أخرى أن التحذير لايفيد، وأن الأم السيئة لاتزال على عهدها، وأن الغزو المدمر لم يحدث. حرائق وآلام وحروب وموتى وشرور. صبرًا، فالساعة آتية. إن العربي المتوحش يحرك رمحه، محاربون ذوو شعر متجعد، بدو أصليون سيغطون كل أراضي إسبانيا الشاسعة الحزينة ملبين استغاثات. ناموا هادئين، لا أحد يشكّ فيكِ ولا في خططك المنسجمة وأنتِ تعيشين ذكرى خضوعكِ، تملأين إناء كراهيتك قطرة قطرة، بلا رودريغو، وبلا فراندينا، وبلا كابا. إنه كونت خوليان جديد يصيغ خيانة جديدة»[١].

إنه حلم بالغزو يحيى أساطير قديمة، وواقع أيضًا، مثل وصول قوات مغربية عام 1936 إلى شبه الجزيرة. إن ذلك الحدث قد أثبت وجود متاهات ذات طبيعة متناقضة[٢]، فلا أحد موجود في المكان الذي يجب أن يكون فيه: إن المغاربة الفقراء بدلاً من أن يتعايشوا مع فقراء إسبانيا فإنهم يحاربونهم، بينما تشبّه الشيوعية دولوريس إيباروري غزو عام 711 بقدوم القوات المغربية عام 1936 [٣].

خاتمة: جدل وأساطير حول عام ٧١١:

من هذا العرض يمكن أن نصل إلى نتيجيتين: الأولى تدور حول التعارض بين الغزو والمثالية: الثانية هي التعارض بين ما هو خاص وما هو ملكنا. هاتان النتيجتان تؤثران على رواية الأحداث، ليس فقط في شبه الجزيرة بل فيما يتعلق بخصوصية أندلوثيا السياسية والثقافية.

1 – في عام 2011 يحتفل المستعربون الإسبان بذكرى غريبة: وصول طارق إلى شبه الجزيرة في عام 711. ذلك التاريخ يفيد في مراجعة التاريخ الماضي

---

(1) Juan Goytisolo, Reivindicación del conde don Julián, Barcelona: Mondadori, 1994, pp. 15-16.

(2) J.A. Gozález Alcantud, 'El dédalo de la notredad en la guerra civil española', en Marroquíes en la guerra civil española Campos equívocos, Barcelona: Anthropos, 2003,pp. 7-12.

(3) J. Goytisolo, Crónicas sarracinas, Madrid: Alfaguara, 1989.

والحاضر أيضًا. إذا وضعنا في الاعتبار أن تاريخ الثقافة الإسلامية في إسبانيا قد تم تناوله على أنه شيء غريب، على أنه استثناء في المسار التاريخي الذي يبدأ من روما وينتهى في الوقت الحالي، فإن هذا الاحتفال يفيد في مراجعة مفاهيم مغلوطة. سنترك هذا الأمر لأصحاب الجدل، لكن النتيجة المباشرة في السنوات القادمة هي أن التأريخ الإسباني يجب أن يعي أن الأندلس لم يكن استثناء، بل جزءًا من أنصع صفحات التاريخ الإسباني. إن ذلك الإحساس موجود بين الجامعيين الأندلوثيين الذين يفتخرون بذلك التاريخ ويعتبرونه تاريخهم الخاص. إن أنخيل غانيبيت في أواخر القرن التاسع عشر بصفته غرناطيًّا مقيمًا في فنلندا كان يفخر أمام أونامونو الباسكي المقيم في سلمنكا بأصوله الإسلامية. كان غانيبيت يضع حيوية أندلوثيا في مواجهة جفاف قشتالة. لم يكن أونامونو يتعاطف مع حيوية غانيبيت. ذلك التعارض سنراه مرة أخرى في المنفى بين أميريكو كاسترو، ذى الأصل الغرناطي، وسانشيث ألبورنوث القشتالي. يرى كاسترو أن الأندلس كان فترة استثنائية في الإبداع الثقافي، بينما كان ألبورنوث يسب كاسترو بما يشبه الهذيان ويسوق أمثلة أمراء وخلفاء قرطبة وملذاتهم كأدلة على الانحدار الثقافي. لا حب كاسترو للثقافة الإسلامية، ولا بُغض ألبورنوث لها يمكن أن يحل المشكلة، وإن كان كاسترو أقرب إلى الفهم.

يستمر الجدل دون أن يحدث اتفاق. إذا كان أحد جنود فرانكو، وهو أولاغوي، قد رأى منذ أربعين عامًا أن العرب لم يغزوا إسبانيا، وأن الإسلام قد انتشر في إسبانيا بالتدريج عن طريق التحول من الأريانية إلى الإسلام فإن أفكاره لم تناقش، بل شوهت صورته بناءً على انتمائه السياسي. وإذا كان شيوعيٌّ قديم مناهض للإسلام مثل سيرافين فانخول قد هاجم الأندلس بضراوة، فإن أحدًا لم يضع في اعتباره أن اليسار الإسباني كان مناهضًا للعرب دائمًا[1]. إن غويتيسولو قد أمتعنا منذ سنوات بعرض مقالات الزعيمة الشيوعية دولوريس إيباروري العنصرية.

---

(1) لا نتفق مع المؤلف هنا، فالثابت لدينا أن موقف المحافظين الإسبان كان مناهضًا للعرب وأن اليساريين كانوا أكثر اعتدالاً. نستثنى من ذلك فترة الحرب الأهلية (المترجم).

هناك أجزاء في تاريخ الأندلس يبدو أنها قد قُتلت بحثًا، وليس هناك اختلاف بشأنها، مثل القضية الموريسكية. لا أحد يجرؤ على الدخول في الاتهامات المتبادلة بين مؤرخي القرن التاسع عشر، أما عام 711 فهو عام أساسي في التاريخ الإسباني.

2 - لكي نتجنب الدخول في جدل عقيم طرحت فكرة «مثالية الأندلس»، أي اعتبار أن الأندلس خلق منذ عام 711 أفقًا جيدًا وتجربة تاريخية فريدة لا تتعلق بصحيح الدين بل بالإنسانية في مجال الفكر والممارسة الثقافية، وهو أفق مع كونه أسطورة يسمح لنا بالتآخى مع المغاربة الذين تربطنا بهم صلات مشتركة. هناك قيمة مشتركة هي قيمة أصل الحياة والعلامات التي ترسلها إلينا لكي نستمتع بها. وهناك قيمة أخرى هي الاحترام والاعتدال، وهناك قيمة ثالثة تتمثل في البُعْد عن أية أصولية فكرية أو دينية. وقد كتب محمد أركون: «لهذا فعلينا الاقتراب من مثالية الأندلس كتجربة تاريخية على مستوى البحر المتوسط...»[1]. علينا الآن بمناسبة ذكرى عام 711 أن نحلل الخطاب والأسطورة دون أن تقيدنا التجربة ولا الجدل الفكرى العقيم.

رغم نوايا التصالح فإن هناك أكاديميين مثل أونامونو وألبورنوث يتحفظون على مثالية الأندلس. في عام 2009 ، في المؤتمر الذي عقد في غرناطة حول الموريسكيين، قدم لنا ماركيث بيانوبيا الإشبيلي المنفي في هارفارد، وتلميذ كاسترو درسًا في الحكمة. بعد ذلك تحدث لاديرو كمنّ في حلقه غُصة، ودون أن ينظر في عيني زميله العالم، وقدم أرقامًا مُختلفًا عليها لأنها مأخوذة عن الأرشيفات في مجتمع لم يكن يسيطر على الأرشيفات، لكي يقنعنا أن الوجود الإسلامي في إسبانيا كان هامشيًا لدرجة أنه لا يشكل موضوعًا. وقد همس في أذني غونثاليث فيرين «لقد استمعنا إلى محاضرة، ثم إلى مجموعة بيانات» في إشارة إلى ماركيث

(1) Mohammed Arkoun, 'Al-Ándalus como paradigma', en E. González Ferrín (ed.), Al-Ándalus : paradigma y continuidad, Sevilla: Fundación de las Tres Culturas, 2011, p. 24.

بيانوبيا ولاديرو. ها نحن نقف متجمدين. لهذا فمن الضروري أن نضع في مركز النقاش «مثالية الأندلس» لا كواقع تاريخي لاجدال فيه بل كأسطورة وبناء خيالي.

3 - إن فكرة «ما هو خاص» في مواجهة «ما هو لنا» قد أوحت بها إليَّ قراءة نص حول قومية المكسيك. تعبير «ما هو لنا» يعنى عنصرية محلية. أما «ما هو خاص» فهو مفهوم يجب أن نستبعده لكى نفهم ماذا يفعل «أصحاب» المشكلة إلا التعامل مع ملكيتهم على أساس عاطفي. هذا الموقف يشرح لنا أن كلاًّ من الشعب الأندلوثي البسيط والمفكرين على السواء لا يشعرون بعداء تجاه الثقافة الإسلامية الأندلوثية. إن غارثيا غوميث عندما قدَّم عام 1934 «رسالة في فضل الأندلس» للشقندي أشار إلى اعتزاز ذلك المؤلف في القرن الثالث عشر بأندلوثيته، وهو يشعر بفروق ثقافية كبيرة بين الأندلس والمغرب، خاصة أهل البربر[١]. إذن فهو شعور قديم تسمو فيه قيمة الحب والخمر والشعر كعلامات على تفوق الأندلسيين الثقافي على أهل البربر في شمال إفريقيا. وعلى أية حال كما يرى بدرو شالميتا فإن العرب عندما يعرّفون أنفسهم على أساس انتمائهم القبلي فإنهم لم يستطيعوا خلق محيط جغرافي مثل الأندلس ثابت وغير قابل للتعديل[٢].

وقد كتب هايدن هوايت حول الروايات التاريخية «حيث تكون الرواية حاضرة في وصف الواقع فنحن على ثقة من وجود الدافع الأخلاقي كذلك»[٣]. إن التفسير أندلوثي يتضمن عناصر يمكن وصفها بأنها حساسة صاغها الوسط التاريخي. إن الأندلس الذي نشأ عام 711 يمكن أن يكون خطابًا ذا دافع أخلاقي. ذلك الأندلس الذي نشأ عام 711 هو أسطورة طيبة لكى تكون حبًّا أنثربولوجيا.

****

---

(1) Emilio García Gómez, 'Prólogo', en Al-Saqundi, Elogio de lespañol.Risala fi Fado Al-Ándalus, Madrid: 1934, p. 18.

(2) Pedro Chalmeta Gendrón, Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de Al-Ándalus, Universidad de Jaén, 2003, p. 27.

(3) Hayden White, El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica, Barcelona: Paidós, 1992, p. 38.

في ذكرى عام 711

ذكرى غزو الأندلس في العام الحالي: تمثيل وتناقض[1]

اوميرا إيريرو - المجلس الأعلى للبحث العلمي

تقديم: ماذا يعني عام ٧١١ في العام الحالي؟

فى إبريل من عام 711 وصلت القوات الإسلامية وعلى رأسها البربري طارق بن زياد لغزو أرض جديدة. هكذا بدأت ثمانية قرون من الحكم الإسلامي في شبه جزيرة إيبيريا انتهت بما يُسمى «الاسترداد المسيحي» والاستيلاء على غرناطة في عام 1492 رغم أن الوجود الإسلامي لم ينته في ذلك العام، بل امتد حتى عام 1616 بطرد الموريسكيين.



إلى هنا لدينا معلومات مستمدة من الروايات التأريخية أو من شواهد أثرية. حتى هنا، التاريخ. ومع ذلك فإن الاقتراب من أحداث الماضي يمكن أن يتم بطرق مختلفة، ليس فقط عن طريق استعادة أحداث أو شخصيات مرتبطة بحدث معين، بل بإعادة التفكير في الأحداث وتقييم درجة أهميتها في أُطُر أكثر اتساعًا من الأطُر التي وضعت فيها. إن الهدف من هذه الدراسة ليست إعادة بناء تلك اللحظة في تاريخ شبه الجزيرة في أوائل القرن الثامن، بل الاهتمام بالبيانات الخاصة

---

(1) هذه الدراسة تندرج في إطار مشروع:

«Knowledge, heresy and political culture in the Islamic West» KOHEPOCUF03049 Advanced Research Grant (2009 2013).

بذلك الحدث في الوقت الحالي ورد الفعل إزاء الاحتفال بعام 711 في محاولة لمعرفة كيف تحول ذلك العام إلى رمز لبعض الهويات.

ومتابعة مني لأهداف المؤتمر الذي يحيى ذكرى الغزو فإنني سأقوم بمراجعة سريعة للدراسات حول ذكرى الأندلس والاستعمال الرمزي لتلك الفترة في مجالات مختلفة، من خلال عرض أمثلة ومظاهر للاحتفال بعام 711، وببطل الأحداث طارق ابن زياد وبالأندلس عمومًا في مجتمعات العام الحالي. في الجزء الأخير سأركز على المناقشات التي أدى إليها الاحتفال بتلك الفترة التاريخية ليس في إسبانيا فقط وإنما في الخارج كذلك، وسأولي عناية خاصة للاحتفال بالذكرى المئوية الثالثة عشرة لغزو الأندلس.



لكي أحقق هذه الأهداف فمن الضروري أن أتحدث عن التاريخ بقدر الحديث عن الذاكرة، الذاكرة الجماعية، عن العملية الجماعيه. عن العملية الاجتماعية لإعادة بناء خاص عاشته مجموعة معينة، وعن النسيان أو الصمت حول أحداث أو شخصيات مرتبطة بها[1]. سأركز الآن على المفهوم الأول، الذاكرة، وعلى الطرق المختلفة لإحياء الذكرى أو تجاهل الحدث نفسه. أتمنى أن أتمكن في المستقبل من توسيع دائرة التحليل ووجهات النظر حول الموضوع لكي أتعمق أكثر في فهم معنى الصمت والنسيان إزاء عام 711.

---

(1) أود التعبير عن شكري للأستاذة أريخيتا لاقتراحاتها حول مفهوم إحياء الذكرى وأهمية التجاهل والنسيان عند دراسة ذكرى مثل هذه المناسبات التاريخية. تقوم الأستاذة أريخيتا حاليًّا ببحث حول النظرة إلى الإسلام بعد حادث 11 سبتمبر 2001 وتركز دراستها على قرطبة ومدى مشاركة مسلمي قرطبة في هذه الرؤية. وقد قدمت المؤلفة بحثًا في مؤتمر عُقد في عام 2011 في الجزيرة الخضراء ويمكن مطالعته في «...... تكملة».



إن الغزو الإسلامي للأندلس يشكل لحظة مهمة جدًّا في تاريخ شبه الجزيرة، لكن بعض الدوائر خاصة غير الأكاديمية لا تهتم به. إن عالم الاجتماع الفرنسي موريس هالبواش صاحب مفهوم الذاكرة الجماعية يقول: «ذاكرة مجتمع تصل إلى حيث تستطيع، أي إلى حيث تستطيع ذاكرة المجموعات التي تشكل ذلك المجتمع. نسيان الذاكرة الجماعية لأحداث أو لشخصيات ليس معناه سوء نية أو كُره أو تجاهل. يحدث أن المجموعات التي كانت تهتم بالذكرى قد اختفت»[1]. بعيدًا عن التعديلات التي يمكن إدخالها على تأكيد عالِم الاجتماع الفرنسى فإنني أعتقد أن أساس ذلك التأكيد يشكل أحد العناصر لفهم عدم اهتمام المجتمع الإسباني الحالي في مقابل اهتمام شمال إفريقيا به: «إن المجموعات التي كانت تهتم بالذكرى قد اختفت». إن تحليل ذكرى عام 711 في المجتمع الحالي يمر عبر البحث عن تلك المجموعات التي لاتزال تهتم بذكرى الأندلس والتي تفهم أن عام 2011 بالإضافة إلى كونه الذكرى العاشرة للحادى عشر من سبتمبر أو العام الذي قتل فيه أسامة بن لادن هو عام الذكرى المئوية الثالثة بعد الألف للغزو الإسلامي لشبه جزيرة إيبيريا.

١ - ذكريات عام ٧١١:

«بينما يكون التاريخ إعلاميًّا، فإن الذكرى تكون اتصالية، وعليه فإن البيانات الحقيقية لا تهمها، بل تهمها التجارب الحقيقية التي من خلالها يمكن خلق الماضي اذا دعت الضرورة» (من كتاب «الذاكرة الجماعية» لموريس هالبوش).

(1) Traducción de M. Á. Aguilar, 'Fragmentos de la memoria colectiva de Maurice Halbwachs', Atenea Digital 2 (2002), p.9.

إن التأريخ، أي دراسة الانتاج التاريخي على مر الزمان الذي يتعرض لتغيير الأحداث حسب مصالح كل عصر يبني تحليله على رواية مؤرخين محترفين للأحداث في كل عصر، وهم أشخاص منحوا صفة شهود لكي يقوموا هم بكتابة التاريخ فيتحولوا بذلك الى حرَّاس الذاكرة الجماعية. لقد عُهد إليهم بمهمة كتابة الأحداث الفاصلة لكي يبنوا جسم التاريخ الرسمى للمجموعة[1]. داخل كتابة التاريخ هناك عناصر وشروط لا تقتصر على الزمان والمكان، بل هي فكرية لها دور مهم داخل الحكاية. كل أفراد المجتمع يشاركون في صياغة التاريخ إن لم يكن بكتابة الرواية الرسمية فمن خلال تذكر أحداث معينة يعتبرونها مهمة لتفسير الماضي الجمعي والحاضر. وعلى أية حال يجب ألا ننسى أن كلتا الطريقتين للعودة إلى الماضي متصلتان به لأن ذكرى الأفراد تحددها الرواية الرسمية، فالذاكرة الرسمية هي التي تقرر الأحداث التي يجب تذكرها والتي يجب اعتبارها مفصلية بالنسبة لأفراد الجماعة[٢].

إذن فإن التحليل التأريخي يجب أن يولى اهتمامًا بذلك النوع الآخر لكتابة التاريخ، بعيدًا عن كتابات المؤرخين المحترفين، ذلك النوع الذي هو ثمرة تأمل الماضي من قبل مجموعة أفراد المجتمع المختلفين فيما بينهم، فكلهم مهم في تشكيل «الذاكرة الجماعية» و«الهوية». ذلك النوع من الكتابة لا يعنى بالضرورة

(1) J. Burell, La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos, Valencia, 2005, p. 13.

(2) مستوى تأثير تاريخ الوطن على ذاكرة الشعوب يختلف باختلاف العوامل. انظر على سبيل المثال مستوى التعليم في المناطق المختلفة في الوطن الواحد:

J.Dakhlia, L’oubli de la cité. La mémoire collective à l’épreuve du lignage dans le jérid tunisien, París: Éditions la découverte, 1990.




كتابة نص تأريخى، بل يعتمد على أشكال أخرى. وكما يقول عبدالمجيد حنوم في دراسته حول الكاهنة فإن الأسطورة يمكن التعبير عنها من خلال أشكال روائية مختلفة مثل التاريخ والأدب والتراث الشفوي والأفلام واللوحات، وهذا يعنى أن دراسة الأسطورة يجب أن تشمل أيضًا تحليل كل هذه الأنماط الثقافية[١] (cultural forms). في هذه الدراسة سأولى اهتمامًا بهذه الأنماط الثقافية غير النص التأريخي والتي يحتل صدق البيانات فيها مرتبة ثانية بينما تحتل المرتبة الأولى تلك المعلومة التي تغطي احتياجات الهوية للمجموعة. وكما نعلم فإن إعادة خلق الأحداث التاريخية الماضية تصاحبها رغبة في فهم الوضع الحاضر. داخل هذه العملية يمكن أن يحدث تقمص مجموعة لشخصيات تاريخية معينة فتعتبرهم أبطالاً وتصبح مآثرهم وفضائلهم قيم المجتمع. إن المجتمعات قد احتاجت دومًا أبطالاً تعجب بهم وتقلدهم. وتوضح أنا ماكولكين في كتابها عن البطل الذي يدور حول الشاعر الأوكراني تاراس شاوشينكو هذا الأمر عندما تقول: «إن الإعجاب بالأبطال وأسمائهم وسيرهم الذاتية هي ظواهر عالمية لها صفات متماثلة بغض النظر عن الجغرافيا، أو التاريخ أوالسياسة الخاصة بالبطل الأسطورة.»[٢]

إن استمرار هذه الشخصيات في ذاكرة أجيال متعاقبة يمثل شكلاً من أشكال بقاء الشخصية، وتذكّر الشخصيات والإعجاب بها يرفعها إلى مستوى الرموز.

ولقد أدى الغزو الإسلامي لشبه الجزيرة إلى ظهور شخصيات بطولية بالنسبة

(1) A. M. Hannoum, Colonial histories, post colonial memories. The legend of the Kahina, a North African heroine, Portsmouth: Heinemann, 2001, p. xviii.

(2) A. Makolkin, Name, Hero, Icon. Semiotics of Nationalism hrough Heroic Biography, Berlín Nueva York: Mouton de Gruyter, 1992, Preface y p. 13 (la negrita es mía).

للعديد من المجموعات الاجتماعية الحالية، وكان أبرزهم طارق بن زياد البربرى. لدينا أمثلة عديدة تؤكد ذلك، سواء في مجال الأدب أو في مجال الموسيقى أو التليفزيون أو في مجال الأسماء. ومع ذلك فإن تعدد الأمثلة لنْ تكون له نفس القوة في كل المجالات. بالنسبة للمجتمع الإسباني الحالي فإن الماضي الإسلامي لشبه الجزيرة قد مرّ بمراحل قبول مختلفة في إطار التاريخ الوطني، وهو ما أدى إلى أن يكون لتذكر عام 711 والاحتفال به أهمية مختلفة. أما بالنسبة للمجتمعات العربية الإسلامية فإن الأندلس بصفة عامة والغزو بصفة خاصة يحتل مكانة مهمة للغاية، ليس فقط لأنه يمثل رمزًا لازدهار الإسلام الزائل، بل لأنه يمثل نجاح العنصر غير العربي (البربرى على وجه التحديد) في تاريخ الإسلام. بهذه الطريقة، في الإطار العربي الإسلامي الحالي، نجد ما يُسمى «الولع بالأندلس»[1]. أي رؤية مثالية لتلك الفترة من تاريخ الأمة الإسلامية، مع ما يترتب على ذلك من نظرة مثالية إلى الغزو وإلى كل عناصره من شخصيات وتواريخ ... إلخ.

نتيجة لهذه النظرة المثالية للأندلس في العالم العربي الإسلامي في مجال الأدب[2] خاصة في مجال السيرة فإن ذكرى الأندلس وبطله الرئيسى يشكل

(1) F. Ajami utiliza este concepto de 'culto a Al-Ándalus' en su reseña de las obras The ornament of the world, de Mª Rosa Menocal., y The Clash of Fundamentalism. Crusades, Jihads and Modernity, de Tariq Ali, publicada en The Washington Post, el 28 de Abril de 2002 [v. en la versión electrónica del periódico: http:// www.washington post.com/ ac2/wp-dyn/A51283-2002 Apr25? Language=printer (consultado el 02/01/2012).

(2) المراجع الموجودة عن هذا الموضوع كثيرة لكننا نذكر على سبيل المثال:

C. Boidard Boisson, 'La relación entre la realidad histórica y la creación literaria argelina: el caso de la Prise de Gibraltar de Rachid Boujedra', en M. Bruña Cuevas, M.G. Caballos Bejano, I. Illanes Ortega, C. Ramírez Gómez y A. Raventos Barange (eds.), La cultura del otro: español en Francia, francés en España Primer Encuentro hispano-francés de investigadores, Sevilla: Universidad de Sevilla. Secretariado de Recursos Audiovisuales y Nn. Tt. 2006; P. Martínez Montávez, Al-Ándalus, España, en la literatura árabe contemporánea, Madrid: Arguval, 1992; L. Merino, 'Conquista de Al-Ándalus en la novela magrebí y en los relatos árabes', Mil Seiscientos Die-

موضوعًا ملحًا. يظهر طارق بن زياد في مناسبات كثيرة، أحيانًا كنموذج وحافز للكفاح ضد العدو، كما يحدث في الأدب، وأحيانًا كمجرد ذكرى لماضٍ مثالى ولّى[1].
في بعض الحالات يشكل الأندلس جزءًا من الرؤية المحبطة لأشخاص لا يتكيفون مع الجماعة التي فرضت عليهم منذ الطفولة. هذه هي حالة رشيد نينى مثلاً في رواية «يوميات خارج على القانون». هذه الرواية تحكي تجربة مهاجر يصل إلى إسبانيا ويتأمل ما هو موجود فيها ويقارنه بفكرته المسبقة عن هذه الأرض في بلده الأصلي المغرب. هكذا يحكي لنا عن تدمير النظرة المثالية للأندلس عند المؤلف. هذا ما نراه في حوار مع صديق إسباني يقول له إن المهاجرين المسلمين يستردون الأندلس، فيجيبه المؤلف بتأمل حول الفرق بين وضع المهاجر ووضع غزاة الأندلس: «أتذكر الآن درسًا في التاريخ عن غزو الأندلس في المدرسة الابتدائية. كان يدهشني كيف استطاع طارق بن زياد – وهو بربرى أن يحرق المراكب حتى لا يستطيع أحد أن يعود إلى المغرب وهو يقول لجنوده إنهم في هذه الجزيرة أكثر ضياعًا من الأيتام على مائدة اللئام. الغريب في ذلك الدرس أن الحديث كان عن طارق فقط في لحظة الغزو، لكننا لا نعلم ماذا حدث له بعد ذلك. التاريخ أحيانًا يدعو للإضحاك. الآن أعرف السبب، فعندما تظهر أضواء أندلوثيا يحرق المهاجرون أوراق هوياتهم

---

ciséis 12 (2006), pp. 85 94; R. Mª Rodríguez López, 'Al Ándalus en la reflexión literaria de la experiencia migratoria en Diario de un ilegal de Rachid Nini', Afroeuropa, Revista de estudios afroeuropeos 1:1 (2007), 10 p.; Mª J. Rubiera Mata, literatura hispanoárabe, San Vicente de Raspeig (Alicante): Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004, pp. 229-232; W. Saleh, 'Al-Ándalus en la memoria árabe y españoal a través de textos literarios', Boletín de la Asociación Española de Orientalistas 44 (2008), pp. 251-260.

(1) حول الأعمال الأدبية التي كتبت عن طارق بن زياد بالإسبانية والعربية والفرنسية تُعد رجاء داكر الأستاذة بجامعة الدار البيضاء دراسة تجمع فيها هذه الأعمال وتدرس طرق معالجتها لصورة طارق. أشكر للباحثة التي التقيتها في مؤتمر علمي عام 2011 تعليقاتها ونصائحها.

ويلقون بها في البحر. يفعلون ذلك لكيلا يعيدهم أحد أحياء إلى الضفة الأخرى. الموت أو الغنيمة. إن إحراق جوازات السفر شبيه بإحراق المراكب. يبدو أن هذا هو الدرس الذي يكرره التاريخ بشكل مأساوي على مدى القرون. لكن هنا لا توجد غنائم. لكي تعيش هنا عليك أن تعمل كالثور. ولا توجد كنوز مدفونة في أي مكان في شبه الجزيرة»[١].

هذه الفقرة من رواية نيني تبين استمرار وجود سلسلة من الأفكار عن غزو الأندلس في المجتمع المغربي مثل خطبة طارق بن زياد أو حرق المراكب، دون أن ينفصل ذلك عن فكرة الأندلس التي بنيت على هذه الأساطير. نرى كيف أن النظرة المثالية إلى حدث أو إلى شخصية تنهار عندما نحاول أن نرى انعكاس ذلك على الواقع. إن تحويل التاريخ إلى واقع أسطوري يفيد فقط في مواجهة أوضاع محددة في الزمن الحاضر، لكنه لا يفيد في إعادة خلق الزمن الماضي من وجهة نظر علمية، أو في معرفة التاريخ.

كمثال على الفروق في أهداف معرفة التاريخ نجد فقرة من رواية رشيد بوجدرةLa prise de Gibraltar حيث البطل شخص جزائري من عصر الاستعمار، كان أبوه مولعًا بغزو الأندلس وبشخصية طارق بن زياد لدرجة أنه أطلق اسمه على ابنه. يبين الفتى صراع الهوية الذي يتعرض له كل يوم، ففى المدرسة يقدمون له شخصية طارق بن زياد على أنه رمز للكفاح ضد الكافرين وكيف أن على الجزائريين أن يسيروا على خطاه وهم يحاربون المحتل. لكن طارقًا لم يكن يستطيع السير على

(1) R. M. Rodríguez López, 'Alándalus en la reflexión literaria de la experiencia migratoria en Diario de un ilegal de Rachid Nini', Afroeuropa. Revista de estudios afroeuropeos 1:1 (2007), p. 9 [http://journal.afroeuropa.eu/index.php/ afroeuropa/article/viewFile/ 10/12].

خُطى ذلك النموذج، بل كان يفكر في مساوئ الحرب، ويشك في صلاحية النموذج الذي يقدمونه له في المدرسة عندما يرى فرقًا بين الواقع وبين رؤية المدرسة. في محاولة للفهم ومواجهة الواقع يتمسك الفتى بالأمل الذي يقدمونه له، لكنه يُصاب بالإحباط عندما يشكك المدرس في حقيقة أن خطبة طارق التي حفظها عن ظهر قلب قد أُلقيت بالفعل: كيف يمكن أن يجرؤ على دفع مثل هذه الأطروحات مع أننا كنا نعرف من قبل في المدارس الابتدائية، أننا كنا في حالة حرب، ونحن بحاجة إلى نماذج من هذا النوع، وخرافات من هذا الحجم وإطراء لتلك البسالة؟»[١]




وخارج إطار العالم الإسلامي فإن النظرة المثالية إلى الأندلس كأرض للتعايش والتسامح تبرز في حالة ماريا روسا مينوكال وكتابها The Ornament of the World [٢].

فى عام 2011 بمناسبة ذكرى الغزو في العالم الأنجلوساكسونى احتفل بحدث يجسد تمامًا الخلط بين الرؤية الأكاديمية واستعمال تلك الرؤية لمواجهة مشاكل الحاضر. أشير هنا إلى عقد مؤتمر بعنوان «711 2011: لقاء الشرق والغرب» في

(1) C. Boidard Boisson, 'La relación entre la realidad histórica y la creación literaria argelina', en M. Bruña Cuevas et al. (ed.), La cultura del otro: español en Francia, francés en España / La cultura de l'autre: espagnol en France, Français en Espagne, Sevilla: APFUE, SHF. Depto. De Filología Francesa, 2006, p. 381.

(2) Mª R. Menocal, The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain, Boston Nueva York-Londres: Little, Brown, 2002.

وقد أبدت غارثيا أرينال في مقال عن الكتاب اعتراضها على أن تكون «ثقافة التسامح» في الأندلس هي أساس الثقافة الأوروبية. حول أسطورة التسامح انظر: *M. B. Soravia, 'Al-Andalus au miroir du multiculturamis. Le mythe de la* Convivencia dans vuelques essais Nord-Américain récent', en M. Marín (ed.), Al-Andalus /España. Historiografías en contraste, Siglos XVII XXI, Madrid: Casa de Velásquez, 2009, pp. 351-365.

معهد فيرجينيا العسكري[1]. هذا المؤتمر الذي نظمه قسم التاريخ في الأكاديمية العسكرية كان يريد تقديم رؤية أكاديمية لذلك الحدث التاريخي من خلال التقاء باحثين من كل دول العالم، لكنه ضم قسمًا غير أكاديمي شمل سفراء وممثلين عن هيئات دبلوماسية وعلاقات دولية، وقد ناقش هؤلاء علاقات الولايات المتحدة بالعالم العربي. وقد رأوا أن الأندلس يمثل نموذجًا للتعايش، وهو أمر محل شك في الأوساط الأكاديمية. وقد ذكر منظمو المؤتمر أن الهدف الرئيسى من عقده هو «الاحتفال بالذكرى المئوية الثالثة بعد الألف لعبور طار بن زياد المضيق، الذي حقق الانصهار بين عالمين، وسيتناول جدول أعمال الإنجازات التي حققها المسلمون والمسيحيون واليهود جنبا إلى جنب بحيث ازدهرت أوروبا الغربية، وتم بناء المجتمع الذي أضاء العصور المظلمة. سيتحدث الخبراء عن كيف أن تحويل التعليم، وتعزيز التسامح، والإصلاح السياسي، والتطور يمكن أن يوصلنا إلى مستوى روح والانتصارات في السنوات الأولى.»

هذه الفكرة كانت حاضرة أيضًا في الجزء الخاص بالمؤسسات حيث عقدت جلسات بعنوان: «الدبلوماسية والديمقراطية»، «الاقتصاد والتجارة»، «الأمل في المستقبل» وبجانب ذلك فإن المؤتمر شمل عدة جلسات أكاديمية قدم فيها الباحثون دراسات في مجالات التاريخ والأدب والسياسة ووسائل الإعلام، وكان العامل المشترك هو الصلة بين الشرق والغرب. وقد أدى عقد المؤتمر إلى جدل في الولايات المتحدة وفي إسبانيا، وسأعود إلى هذه النقطة في الجزء الثاني من هذه الدراسة.

---

(1) لمزيد من المعلومات انظر: 4294969998 ***www.vmi.edu/content.aspx?id***

لا يحتاج الأمر أن نذهب إلى الأدب أو إلى المجال الأكاديمي لكي ندرك قيمة الغزو وشخصية طارق بن زياد في شمال إفريقيا أو في بلاد إسلامية، خاصة الدول غير العربية. لدينا حالة واضحة جدًّا هي خطبته الشهيرة، وقد عاش النص في مصادر عديدة بنسخ مختلفة وقدم لنا شخصية طارق كمحارب مسلم على استعداد للتضحية بحياته من أجل الدين الإسلامى[1]. إن الخطبة يدرسها الأطفال في المدارس كقطعة أدبية يتعلمون من خلالها مجموعة قيم مثل الواجب نحو الجماعة، والشجاعة، والكفاح من أجل الدين، والتفوق على العدو. إن تلك الخطبة متغلغلة في مخيلة مسلمين كثيرين لدرجة أن أولها «أين المفر؟ البحر من ورائكم والعدو من أمامكم» تستعمل في اللغة الدارجة لمنح الأمل في مواقف معقدة[2]، وهو ما يعنى أننا نجد إشارات إلى تلك الخطبة في مناسبات غريبة، بعيدًا عن إطار المدرسة. إن شابًا باكستانيًّا مثلاً يستعمل حلقة النقاش في إحدى صفحات الانترنت الخاصة بالدفاع عن الوطن لكي يدخل هذه الخطبة ثم يضيف بعد ذلك تعليقًا مفاده أن هذا النص يجب أن يكون نموذجًا يقلده الزعماء في خطبهم»[3].

من ناحية أخرى يقدم لنا مجال الأسماء أمثلة عديدة لاستخدام اسم طارق وإطلاقه على أماكن تكريمًا للقائد البربري. وقد استخدمت الباحثة أنا ماكولكين في كتابها مصطلحonompoesis لكي تتحدث عن عملية تحول اسم شخصية

---

(1) حول هذا الموضوع انظر دراستى:

'La arenga de Tariq b. Ziyad: Un ejempolo de creación retórica en la historiografía árabe', Talia Dixit 5 (2010), 45-74..

انظر كذلك دراستي: *'La arenga de Tariq b. Ziyad. D. Melo y F. Vidal (ed.), pp.15-46.'* وهي تحت الطبع.

(2) أشكر الاستاذة رجاء داكر إمدادها لي بهذه المعلومة.

(3) http://forum. Pakistanidefence.com/lofiversion/index.php/t69798.html. (consultado 02/01/2012).

تاريخية إلى اسم رمزىname symbol عندما يحمل في نفسه المعاني التي دافع عنها ذلك الشخص[1].

عملية إطلاق اسم على شيء أو على شخص تحمل نية رمزية واضحة، خاصة عندما يذكّرنا الاسم المختار بشخص له مغزى داخل هوية المجموعة. إن إطلاق اسم اسطورى على شخص أو على شيء يتحول إلى تكريم فردي أو جماعي للاسم المختار ويسمح بأن تذكر أفعاله وصفاته المتميزة في كل مرة نذكر فيها الاسم. يعمل الاسم كقاعدة تساعد على عدم نسيان أولئك الرجال الذين كانوا مهمين بالنسبة للمجموعة.

بهذه الطريقة بالنسبة لاسم طارق يمكن ملاحظة ميل اعتيادى لاستعمال الاسم في أطر محددة كما في شمال إفريقيا مثلاً وفي باكستان وفي بلاد إسلامية غير عربية، وهكذا تتعضد فكرة أن ذلك الشخص يعتبر مثلاً لانتصار العنصر غير العربي في تاريخ الإسلام ويتحول إلى أحد الأبطال البارزين في هذه الأماكن.

إن أمثلة استخدام اسم طارق كثيرة. بعيدًا عن نموذج اسم جبل طارق فإن أسماء البلاد تقدم لنا سلسلة من الأمثلة مهمة للغاية. يجب ألا ننسى أنه بالإضافة إلى المضيق فإن أهل المنطقة يتذكرون كل يوم ذلك الشخص الذي أطلق اسمه على مدينتهم من خلال صورة طارق على عملة نقدية فئة خمسة جنيهات. إن الجدل هو مكان ميلاد طارق، هل هو المغرب أو الجزائر أو تونس، قد أدى إلى ظهور اسمه على أماكن جغرافية في شمال إفريقيا كله. أُطلق اسم طارق بن زياد على تجمع في ولاية عين دلفا غربي الجزائر، كما أُطلق اسمه على الشارع الذي تقع فيه سفارة

(1) A. Makolkin, Name, Hero, icon, p.4.

الجزائر في الرباط ولا نظن ذلك اعتباطًا.

وقد استُخدم اسم طارق على مشروع العدو الجزائر أوروبا (الجزائر مارسيليا الجزائر، أو الجزائر أليكاني الجزائر)، وهو أمر نرى فيه رغبة في السفر إلى والسيطرة على؟ أوروبا. وقد أطلق الاسم كذلك على سفينة ليبية وأخرى باكستانية، وهي سفن حربية. وفي صفحة الانترنت الخاصة بالبحرية الباكستانية نجد هذا الوصف للسفينة «أطلق اسم طارق على سفينة تابعة للبحرية الباكستانية تيمنًا باسم الفاتح المسلم العظيم طارق بن زياد. إن غزوه للمضيق قد أدى إلى انتشار الإسلام في أوروبا. إن حياة طارق بن زياد حافلة بالإنجازات التي كانت مصدر إلهام للمسلمين في جميع أنحاء العالم، وجنود باكستان ليسوا استثناء من هذه القاعدة. إنهم يفخرون جدًّا لأنهم يعملون على متن سفينتهم التي تحمل اسم واحد من أعظم القادة في تاريخ الإسلام»[1].

وقد أُطلق اسم طارق على مراكز تعليمية مثل مركز الدراسات البربرية في الرباط «مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث». هل هناك منّ هو أفضل من طارق بن زياد وهو أكبر ممثل لمشاركة البربر في الغزوات الإسلامية لكي يوضع اسمه على مركز أبحاث ودراسات خاصة بالبربر؟. وفي طنجة هناك مدرسة طارق ابن زياد، وهناك في عَمّان بالأردن مدرسة بهذا الاسم. الغريب هو وجود أكاديمية طارق بن زياد في م ينيسونا بالولايات المتحدة. في هذه المدرسة تبلغ نسبة التلاميذ المسلمين 80-90٪، كما تبلغ نسبة السود 83٪ ، ويبدو أن العامل العنصري كان

(1) http://www.paknavy.gov.pk/

حاسمًا في اختيار الاسم، حيث رأوا في طارق نموذجًا للكفاح وللتفوق لأن جنسه كان أقل اعتبارًا من الجنس العربي. ومع ذلك فإنهم عند تبرير الاسم ليست هناك إشارة إلى قضية الجنس» كحافز للتلاميذ أطلقنا على مدرستنا اسم طارق بن زياد، ذلك القائد الذي حكم إسبانيا في العصور الوسطى. منذ 1300 سنة، كان يعمل في أدوار متعددة الأوجه: الناشط، والزعيم، والمستكشف، والمدرس، والحاكم وصانع السلام، وقد ألهم مواطنيه إلى نفس السعي لعظمة الإنسان، ونأمل أن نغرس كل ذلك في طلابنا.»[١].

من ناحية أخرى فإن اسم طارق بن زياد قد أُطلق على عدة مساجد في شبه الجزيرة، أحدها في منطقة جبل طارق، ولعلها المكان الأنسب لإنشاء مسجد بهذا الاسم. هناك مسجد آخر بهذا الاسم في مدريد، ومسجد آخر في برشلونة، وقد اشتهر هذا المسجد الأخير لأسباب لا تتعلق بالصلاة، ففي عام 2008 اعتقل في ذلك المسجد عدة أشخاص لاتهامهم بالإرهاب. هذا الخبر ينقلنا إلى الجزء الثاني من هذا البحث، وهو الخاص بالنزاعات والمناقشات التي يسببها عام 711 وبطله طارق، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار الوضع الحالي في العالم حيث يرى كثيرون الوجود الإسلامي في الغرب تهديدًا، خاصة بعد الحادي عشر من سبتمبر.

٢ - الجدل الذي يسببه عام ٧١١ حاليًّا:

يرتبط إحياء ذكرى الماضي بمفهوم الأيديولوجية، أي تفسير جماعة معينة للتاريخ من خلال أفكار أو مفاهيم تصيغ أساطيرها. وباختصار فإن الروايات

(1) http://www.tizacademy.com/

التأريخية كإبداع إنسانى تعكس أيديولوجيات الجماعة بحيث أنه عند رواية حدث معين نلحظ رغباتها وفكرها وطريقتها في فهم العالم[1]. إن الأحداث التي تتعرض لها الرواية وعام 711 ليس استثناءً يمكن أن تتحول إلى أماكن يسلط فيها الضوء على النزاع بين إيديولوجيات أو طرق مختلفة لفهم العالم.

وعليه فهناك أشخاص مثل أصحاب صفحة ***www.layijadeneurabia.com*** الذين يفكرون جديًّا في استعادة مجموعات أصولية إسلامية للأندلس[2] يرون في اسم مسجد برشلونة كشفًا عن أهداف المعتقلين في شبه الجزيرة، أي إحياء ذكرى غزو طارق بن زياد باسم الإسلام: «المسجد الذي (به) هؤلاء المسلمين الأتقياء الإرهابيون يقودهم الحسين سعاو رئيس جمعية المسلمين في قطالونيا يُسمى مسجد طارق بن زياد وهو المسلم الذي قاد الغزو الإسلامي لإسبانيا عام 711، وهو إعلان نوايا لايمكن أن يتجاهله إلا شخص أمي»[3].




أشباح الماضي نفسها هي التي فكر فيها الإرهابيون في ليغانيس عام 2004 في الشريط الذي أُذيع بعد أيام من انفجار الشقة التي كانوا يقيمون فيها. إن ترجمة النص الذي قرأه الإرهابيون في الفيديو يقول: «لذلك قررت المجموعة المقيمة في الأندلس عدم الخروج من هنا إلا بعد خروج القوات الإسبانية من

---

(1) Hannoum, Colonial histories, p. xviii.

(2) في مقال *J. Rosón Lorente, 'Tariq´s return? Muslimophobia, Muslimophobia and the Formaron of Ethnicised Relious Communities in Southern Spain ', Migration 43-44 45 (2005), pp.87-95.*

يعرض المؤلف الصراعالذى يظهر بين المسلمين المهاجرين والسكان الأصليين كما حدث في غرناطة

(3) http://layijadeneurdabia.com/2008/01/26/el-iman-de-la-mezquita-de barcelona -donde-se pre-parabe-el-atentado-es-el-presidente-del-consejo-islamico-de-cataluna-que-ha-reibido-300000-euros-de-la-genralidad/ (Consultado el 26/12/2011).

قواعد المسلمين فورًا وبدون شروط[1]. إذا لم تفعلوا ذلك في ظرف أسبوع اعتبارًا من اليوم سنستمر في جهادنا حتى الشهادة في أرض طارق بن زياد»[2].

تظهر هذه الفكرة أيضًا في إطلاق اسم «فرقة طارق بن زياد» على مجموعة الإرهاب الالكتروني التابع (للقاعدة) والمخصصة للهجوم على شركات أمريكية وأوروبية وإسرائيلية بغير دراسات أو عن طريق هاكرز (قراصنة انترنت) وغزو مواقع التواصل الاجتماعي مثل الفيسبوك والتويتر. ليس هناك شك في أن هذه التسمية تشير إلى طارق كممثل لهجوم الإسلام على الغرب.

فيما يتعلق بالتأمل التاريخي والتأريخي في إسبانيا فإن تلك الفترة التاريخية قد أدت إلى جدل كثير وآراء متعارضة. كيف نُدخل في تاريخ إسبانيا فترة السيطرة الإسلامية على جزء من شبه الجزيرة خلال العصور الوسطى، إذا كانت فكرة إسبانيا في التاريخ الحديث قد بُنيت على هزيمة السكان المسلمين، وعلى دمج العنصر «الإسباني» بالعنصر «المسيحي»؟ في هذا الإطار نجد ثلاثة مواقف رئيسة[3].



الاتجاه الأول يرى أن السيطرة الإسلامية تمثل فترة عارضة في التاريخ

---

(1) هكذا يشير إلى وجود قوات إسبانية في العراق.

(2) النص الكامل لهذه الرسالة التي تمكن من قراءتها أعضاء منCNI، وتحريات الشرطة، نشرته وزارة الداخلية على موقعها على الانترنت في 13 إبريل 2004

http://www.mir.es/press/policia-y-cni-logran-reconstruir-el-mensaje-que-los-terroristas-de-leganes-grabaron-en-un-video-3260 01/2012

(3) حول هذه الاتجاهات هناك دراسات مثل:

Al-Andalus /España. Historiografías en contraste, siglos XVII XXI, editada por Manuela Marín, Madrid: Casa de Velásquez, 2009, o el libro de Pedro Martínez Montávez, publicado precisamente en 2011, con motivo de la conmemoración del 1300º aniversario de la conquista, Significado y símbolo de al-Andalus Almería-Madrid Granada: Fundación Ibn Tufayl, 2011. F. Rodríguez Mediano, 'Al-Andalus, España y la inexistencia de las culturas', Revista de Occidente 363 (julio-agosto 2011), pp.75-95.

الإسباني الذي ينتمي إلى المسيحية الغربية. من أمثلة هذا الاتجاه نجد فرانثيسكو خابيير سيمونيت وكلاوديو سانشيث ألبورنوث وسيرافين فانخول(1).

الاتجاه الثاني يرى أن تاريخ الأندلس يشكل جزءًا من تاريخ إسبانيا القومي، ومن ممثلى هذا الاتجاه تبرز مدرسة المستعربين الإسبانية، وقد حاول ممثلوها الأوائل «أسبنة» الأندلس حتى يقبل المجتمع الأكاديمي نظريتهم. هذه هي حالة كل من ميغيل أسين بلاثيوس وإيميليو غارثيا غوميث. إن الميل إلى «الأسبنة» قد قلّ بمرور الوقت وحلّ مصطلح «أندلس» محل مصطلح «الإسبانى العربي».

الاتجاه الثالث والأخير يمثله أصحاب النظرة المثالية إلى الأندلس واعتباره أرضًا للتعايش والتسامح، ونجد لهذا الاتجاه ممثلين في الدول الناطقة بالإنجليزية، أما في إسبانيا فنجد ممثلين لهذا الاتجاه من بين المتحولين إلى الإسلام ومن بين الأندلوثيين كما سنرى لاحقًا.

إن الاحتفال بمرور 1300 عام على الغزو قد تحوّل إلى مشهد للتعبير الواضح عن كل هذه الاتجاهات، فقد تعددت مظاهر الاحتفال بالذكرى، على مدار العام، بحيث إن عام 2011 كان فرصة للعودة إلى الجدل حول هوية إسبانيا وإلى طرح مفاهيم جديدة عن إسبانيا ومكانة الأندلس في تاريخها. وعلى أية حال، وبرغم

---

(1) أحد الأمثلة المعروفة في مجال السياسة لرفض دمج الماضي الإسلامي في تاريخ إسبانيا نجده في خطاب رئيس الوزراء السابق أثنار في جامعة جورج تاون حيث قال: «إن مشكلة إسبانيا مع تنظيم القاعدة تعود جذورها إلى ثلاثة عشر قرنًا عندما رفضت إسبانيا أن تكون جزءًا من العالم الإسلامى. هذا الاتجاه نجده أيضًا عند غونثاليث بونس نائب سكرتير عام الحزب الشعبي للاتصالات في ملاحظة كتبها في صفحة الحزب على الانترنت عن موقعة العقاب. انظر:
www.pp.es/blogosfera/estabagonzalezpons/espana-como-principio_395.html (consultado el 26/12/2012).

التقدم في مجال الدراسة التي لا تقصي أحدًا، فإنه من الملفت للنظر أن الجهات الرسمية لم تحتفل بعام 711 من خلال «الفعل الثقافي الإسباني» مثلاً وهي منظمة تتبع وزارة الثقافة[1] كعام مهم في تاريخ إسبانيا[2].

إن المؤتمر الذي جمعنا في قرطبة في سبتمبر من العام الماضي كان يمثل أحد الاحتفالات. العنوان يوضح الهدف: «من 711 الى1616: من عرب إلى موريسكيين» جزء من تاريخ إسبانيا» ويوضح كذلك موقف المنظمين الذين يمثلون الاتجاه الثاني الذي يرى ضرورة اعتبار الأندلس جزءًا من تاريخ إسبانيا ويستغل هذه الذكرى ليقف وقفة تأمل حول تطور الدراسات حول الأندلس والجدل الذي ثار بشأنه.

وقد شكل هذا المؤتمر جزءًا من الأنشطة المختلفة التي وجدت دعمًا في الإطار الأكاديمي. وقد اعتبر ممثلون من دارسي العصور الوسطى والاستعراب الإسباني أنه من المناسب استغلال المناسبة لدراسة تلك الفترة التاريخية، ففي

(1) هذه الهيئة تضم ثلاث جمعيات هي «الجمعية الوطنية للاحتفالات الثقافية» SECC، و «الجمعية الوطنية للعمل الثقافى الخارجى» Seacex، و «الجمعية الوطنية للمعارض الدولية»SEEI.

(2) من الغريب أن الجدل الذي رأت الجمعية الوطنية للاحتفالات الثقافية إحياءه هو طرد الموريسكيين، ربما لوجود دين تجاه هذه المجموعة وضرورة للمصالحة. كان عنوان المؤتمر الذي نظمته الجمعية عام 2009 هو « الموريسكيون. الطرد وما بعده». ولم يكن من باب المصادفة إحياء ذكرى استيلاء المسيحيين على مدن الأندلس بشكل رسمى، مثل ذكرى غزو إشبيلية التي حضر الاحتفال بها ممثلون من هيئات رسمية مثل رئيس إقليم أندلوثيا وعمدة المدينة، بل وملك إسبانيا. من المهم كذلك إبراز الخطب التي ألقيت في افتتاح المؤتمر مثل كلمة رئيس إقليم أندلوثيا: «إن اندماج المدينة تحت تاج كاستيا وأراغون قد مثل خطوة مهمة في تاريخ إسبانيا وفي عملية تكوين الوطن»، وكلمة عمدة المدينة. «هذا المؤتمر سيسمح لنا بالتعرف على تلك الفترة، والشعور بالفخر لأننا إشبيليون وإسبان وأوروبيون وهذا ليس اعتبارًا من الآن، بل منذ سبعمائة وخمسين عامًا»، وجاء في كلمة رئيس الهيئة العلمية للمؤتمر» إن الحدث الذي تريد إحياء ذكراه غزو إشبيلية وإعادة دمجها في أوروبا يستحق أن نتذكره في لحظة مثل هذه ونحن نحتاج إلى إشارات جادة إلى تاريخ ورثناه...»». انظر:

V. 'Introducción' en M. González (ed.), Sevilla 1248. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León, Madrid: Ayuntamiento de Sevilla-Fundación Ramón Areces, 2000.

سبتمبر من ذلك العام عقد «المجتمع الإسباني للدراسات العربية»SEEA مؤتمرًا بهذه المناسبة في غرناطة، تحت عنوان «الأندلس والعالم العربي 711–2011: وجهات نظر المستعربين»، ومن المنتظر أن يصدر كتابًا جماعيًا بهذه المناسبة يشترك فيه عديد من المستعربين الإسبان، وقد اختارت جمعية SEEA عقد مؤتمرها السنوي في مدينة الجزيرة الخضراء احتفالاً بهذه المناسبة.

وكما كان متوقعًا فقد اقتصر الاحتفال على أندلوثيا، لأن الماضي الأندلسي فيها يشكل جزءًا من هويتها. وبالنسبة للقومية الأندلوثية فإن إحياء ذكرى الأندلس كفترة ازدهار يشكل جزءًا من أسس دعاواه القومية. هذا ما ساعد في أن الأندلوثيين رحبوا بنظرية أولاغوي حول تاريخ الأندلس والتي ترى أنه لم يحدث غزو في عام 711 بل كان دخول الإسلام إلى شبه الجزيرة عبر موجات هجرة من شمال إفريقيا وعبر اعتناق الإسلام باعتباره دينًا يشبه الدين الذي كان موجودًا في شبه الجزيرة، وأن وجود الإسلام قد حدث عبر عملية تحول داخلية من الأريانية إلى الإسلام التوحيدي[1].

هناك مشروعات لا ترتبط بالضرورة بالقومية الأندلوثية، وتعكس اهتمامًا بكل ما يتعلق بتاريخ الأندلس في هذا الإقليم. هذا ينطبق على مبادرة «من 711 إلى 2011: من الأندلس إلى أندلوثيا » وهو اسم معبر التي تضم في عضويتها عدة مؤسسات أندلوثية للاحتفال بمرور 1300 عام على بدء تاريخ الأندلس، وهو حدث

(1) Vease I. Olagüe, Les arabes n'ont jamais envía l'Espagne, París: Flammarion, 1969, traducido al español La revolución islámica en Occidente (Madrid: Fundación Juan March, 1974). انظر دراسة حول كتاب أولاغوي: M. Fierro en el mencionado volumen editado por M. Martín, bajo el título 'Al-Andalus en el pensamiento fascista español. La Revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe' (pp.325-349).

أكده تاريخ أندلوثيا خلال ثمانية قرون» وخلّف لنا تراثًا كبيرًا، سواء في المضمار الحضاري أو المعماري»[١]. هذا المشروع أيضًا يهدف إلى دعم الروابط بين أندلوثيا والعالم العربي، وقد ضمت هذه المبادرة مؤسسات تنتمي إلى المجال الأكاديمي وأخرى من خارجه، مثل مستشارية الثقافة التابعة لحكومة أندلوثيا، ومراكز بحثية مثل مدرسة الدراسات العربية بالمجلس الأعلى للبحث العلمي، وممثلين عن الأنشطة الثقافية مثل مهرجان سينما الجنوب، وكذلك الفرع الاجتماعي للبنوك مثل «صندوق غرناطة». و«ذاكرة أندلوثيا». وقد تعددت مظاهر الاحتفالات فشملت تقديم كتب ومعارض وسلاسل محاضرات ومناقشات.

إن مفهوم الأندلس كنتيجة لإسلام محلي خاص الذي يسوّقه أولاغوي هو أمر يقره المسلمون الجدد[٢] الذين يعتبرون أنه من الضروري إلحاق الماضي الإسلامي بتاريخ إسبانيا بهدف تطبيع الأمور. حول هذه الفكرة يدور ملتقى «ذكرى مرور 1300 عام على نشأة الأندلس» الذي نظمه مسلمو بلنسية الجدد. إن اختيارهم لمصطلح نشأة الأندلس بدلاً من مصطلح «غزو» ليس مصادفة. هذا الملتقى يندرج في إطار أنشطة اُقيمت على مدى ثلاثة أعوام تحت عنوان «الإسلام القريب»، وهي أنشطة تسعى إلى دعوة أهل بلنسية، وأهل إسبانيا عمومًا إلى التأمل في ماضي إسبانيا الإسلامي وإلى إحياء ذكرى ذلك الحدث التاريخي الذي شكل علامة بارزة في الماضي والحاضر والمستقبل ولكي يؤدي التأمل إلى استعادة الذاكرة التاريخية[٣].



(1) véase la Web del proyecto: http://dealandalusaandalucia.com/ (La negrita es mía).

(2) v. M. Fierro, 'Al-Andalus en el pensamiento fascista español', pp. 329-333.

(3) V. el link del evanto: http://nuevosmusulmanes.blog.com.es/2011/07/02/aniversario-del-nacimien-to-de-al-andalus-sus-1300-anos-11411568/.



إن عدم وجود أنشطة تنظمها جهات رسمية يُعد علامة على مستوى النقاش حول خطوط الهوية القومية ودرجة الحساسية في إسبانيا عند مناقشة قضايا معينة خاصة بالماضي الإسلامي. إن عدم وجود اتفاق سيؤدى إلى أنشطة تحتفل بالمناسبة بروح تصالحية، وسيؤدي كذلك إلى مظاهرات معارضة لتلك الاحتفالات. ولم تقم هذه المظاهرات في إسبانيا فقط، بل على المستوى الدولي نظرًا لموجة العداء للإسلام التي تجتاح الدول الغربية حاليًّا كنتيجة لزيادة عدد المسلمين، وكنتيجة للعمليات الإرهابية التي حدثت في أمريكا وفي بلاد أوروبية. وقد تحدثت عن الجدل بشأن عقد مؤتمر لإحياء ذكرى عام 711 في فرجينيا. لقد أدى المؤتمر إلى انتقادات شديدة، سواء في الولايات المتحدة أو في إسبانيا. إن عقد مؤتمر يتعلق بالعالم الإسلامي بهذه المناسبة في مدينة محافظة مثل فرجينيا وفي مؤسسة عسكرية مثل «VMI» قد أدى إلى ردود أفعال، ففي ليكينجتون مقر المؤتمر توالت المكالمات الهاتفية تهدد المنظمين، مما أدى إلى تشديد إجراءات الأمن لحماية المشاركين. وقد امتلأت صفحات الإنترنت بانتقادات للمؤتمر وبتحفظ إزاء إتاحة الفرصة للحديث لممثل الدين الإسلامي واعتبر هذا الإجراء كخيانة للوطن. إن وجود شخصيات مثل رضا إسلام عضو لجنة العلاقات الخارجية ومؤلف كتاب «لا إله إلا الله: أصل الإسلام وتطوره ومستقبله» قد أدى إلى انتقادات عنيفة. وكمثال على ذلك هو السباب الذي وُجه إلى هذا الشخص في صفحة الإنترنت التي تديرها باميلا جيللر. لقد وصف إسلام بأنه عنصري، واُتهم بأنه مؤيد لجماعة تريد تدمير الحضارة الغربية، وهو اتهام مبنى على معلومات عن هذا الشخص موجودة في صفحة الإنترنت متخصصة في الكشف عن نوايا المسلمين في الغرب،

اسمها جهاد واتش ويديرها روبرت سبنسور مؤلف كتب «الحقيقة حول محمد» و « The politically Incorrect Guide to Islam (and the Crusades) « . ترى باميلا جيللر أن هذا المؤتمر يتيح فرصة للعدو المسلم، وهو ما يُعَد خيانة للمجتمع الأمريكى لأنه يمثل تبرئة جرائم الحرب والاضطهاد والمذابح الجماعية التي ارتكبها المسلمون. وقد طلبت من زوار الموقع أن يتصلوا بالرائد آمى ديهارت نائبة مدير VMF. واشتراط دعوة أكاديميين حقيقيين أمثال روبرت سبنسور أو السير ماريكن جيلبرت المؤرخ البريطاني صاحب عدة كتب عن الهولوكست اليهودي[1].

نعود إلى إسبانيا لنقول إن عقد مؤتمر في VMI قد أدى إلى جدل حول مساوئ الإسلام من قِبل سيرافين فانخول الأستاذ بجامعة مدريد المستقلة وعضو أكاديمية التاريخ الملكية. وقد نشر فانخول مقالاً في صحيفة ABC اعتراضًا على تنظيم المؤتمر وانطلاقًا من تحذيرات سانشيث ألبورنوث من مغبة الحديث عن تحسين صورة الأندلس والتسامح فيه يقوم فانخول بمراجعة الدراسات الأندلسية ويؤكد السلبية التي انتشرت في إسبانيا إزاء التهديد الإسلامي والتى لم يغيرها سوى أحداث 11 مارس عام 2004. ويرى فانخول أن تلك الأحداث يبدو أنها قد نُسيت، على ضوء مشاركة سفير إسبانيا في مؤتمر فرجينيا. يقول: «إن سفير ثاباتيرو في واشنطن يستعد للاحتفال بمرور 1300 عام على الغزو العربي الإسلامى» كما لو كانت هناك علاقة بين عام 711 وأحداث 11 مارس2004

---

(1) مستوى الضغط الذي تعرضت له هذه المؤسسة من جانب المعارضين للحدث كان شديدًا لدرجة أن المنظمين اختاروا وضع رسالة مفتوحة في صفحة الإنترنت بهدف الرد على الاتهامات حول أهدافهم من تنظيم المؤتمر. انظر:
www.vmi.edu/content.asp?tid=42970021&id= 42973033 (consultado el 03/01/2012).

[1]. ربما اختار فانخول الاحتفال بتلك المناسبة خارج إسبانيا للاعتراض على الاحتفال بذكرى 711 الذي شارك فيه ممثلون عن الدولة الإسبانية دون أن يتعرض للاحتفال بالذكرى في إسبانيا في مؤتمرات مختلفة، منها المؤتمر الذي عُقد في اكتوبر بمشاركة أكاديمية التاريخ الملكية نفسها التي ينتمي إليها، وكان بعنوان «عام 711 وغزوات أخرى: تاريخ وتمثيل».

خاتمة:

هذه الدراسة تعرض مظاهر مختلفة للاحتفال بذكرى الغزو الإسلامي لشبه الجزيرة، وتعرض المناقشات حول ذلك الحدث، وهو ما يرتبط مباشرة بالجدل حول الهوية القومية وحول موقع الماضي الإسلامي من تاريخ إسبانيا.

وكما رأينا فإن الأندلس لا تزال تمثل بالنسبة للعالم العربي والإسلامى فترة زاهرة من تاريخ الإسلام، اختفت اليوم. بالنسبة للأصوليين فإن الحنين يتحول إلى شوق لاستعادة أرض ضاعت أو اختطفها الكفار. لكن غزو الأندلس والبطل الرئيسي طارق بن زياد يشكلان بالنسبة للمسلمين من غير العرب، خاصة البربر رمزين لمكانتهما داخل الأمة الإسلامية، وعليه فإنهم يرفعون طارق إلى درجة البطل الذي ينبغى الاحتذاء به.

يعود الجدل حول الهوية القومية إلى الظهور بسبب التغييرات التي تحدث في مجتمعاتنا كنتيجة لحركة الهجرة وللتبادل الثقافي. هذا يؤدى إلى العودة إلى الماضي بحثًا عن تفسير للحاضر. ولا يخرج الماضي الإسلامي من شبه الجزيرة

(1) S. Fanjul, ‘711’, Diario ABC, publicado el 20 de marzo del 2011.



عن هذا الجدل، خاصة في وقتنا الحاضر، حيث ازداد عدد المسلمين الإسبان ليس فقط المهاجرون، بل ممنْ دخلوا الإسلام أو من أبنائهم وهؤلاء يبحثون عن جذور تبرر ارتباطهم بالأرض التي يعيشون عليها. هذا يشكل جزءًا من الجدل حول إعادة صياغة تاريخ إسبانيا التي يمثل عام 711 فيها قطيعة مع الجوهر المسيحي للدولة الإسبانية وحيث يمثل الأندلس جملة اعتراضية في ذلك التاريخ كما يرى البعض. ومع ذلك فإننا نرى اليوم رغبة في دمج تلك الفترة في تاريخ إسبانيا، ليس فقط في الإطار الأكاديمي، لأن ضرورة بناء التاريخ الإسباني دون إقصاء تهم مجموعات دينية وعرقية وجغرافية. ومع أنني تحدثت في البداية عن عدم الاكتراث بذكرى عام 711 فإننا نلاحظ وجود مجموعات تحاول إحياء الذكرى، رغم أن طريقتهم في ذلك تختلف من مجموعة إلى أخرى.

****

المحتوى

الثقافة والمجتمع

العلوم والفقه والفنون

ذكـــرى عـام 711

****





